Max WEBER

(1906)

Les sectes protestantes et l'esprit du CAPITALISME

Réédition, amplement augmentée, d'un article publié dans la Frankfurter Zeitung, numéro de Pâques 1906, puis, sous une forme élargie, dans la Christliche Welt, 1906, pp. 558 sqq., 577 sqq., sous le titre Kirchen und Sekten.

[207] Les États-Unis connaissent depuis longtemps le principe de la séparation de l'Église et de l'État. Séparation si rigoureuse qu'il n'existe même pas de statistique officielle des diverses confessions : interroger les citoyens sur leurs croyances serait, de la part de l'État, tenu pour contraire à la loi. Nous ne discuterons pas de l'importance pratique de ce principe pour les relations entre les communautés religieuses et l'État [1]. Intéressons-nous plutôt au fait qu'aux États-Unis, il y a vingt-cinq ans à peine, le nombre de personnes « sans confession » était estimé à 6 % seulement [de la population], cela bien que l'État ignorât absolument les religions, et qu'il s'abstînt, au contraire de ce qui se passait à l'époque un peu partout en Europe, d'accorder toutes sortes de primes extrêmement efficaces à certaines Églises privilégiées, et en dépit aussi d'une énorme immigration [2].

[208] En outre, aux États-Unis, le fait d'appartenir à une communauté religieuse comporte des charges financières incomparablement plus lourdes qu'en quelque partie que ce soit de l'Allemagne, pour les pauvres surtout. A preuve les budgets familiaux qui ont été publiés. Entre autres cas, j'ai personnellement connu, dans une ville des bords du lac Érié, une paroisse presque entièrement composée de bûcherons immigrés d'Allemagne dont la contribution annuelle aux besoins de l'Église s'élevait à près de go dollars, le gain moyen étant de 1 000 dollars. Chacun sait qu'en Allemagne des exigences financières infiniment moins grandes auraient eu pour conséquence, un exode massif des fidèles hors de l'Église. Cela mis à part, un voyageur qui aurait visité les États-Unis il y a quinze ou -vingt ans, avant que ne commence la récente européanisation du pays, n'aurait pas manque de constater la vigueur du sentiment d'appartenance religieuse [Kirchlichkeit] qui prédominait dans les contrées non encore submergées par le flot des immigrants [3]. Les vieux de voyage récits de voyage en témoignent : comparé à ce-lui des dernières décennies, ce sentiment était beau-coup plus profond jadis, et il était incontesté. Nous ne nous occuperons ici que d'un seul aspect de cette situation.

Il y a une génération à peine, lorsque les hommes d'affaires venaient s'établir dans le pays et cherchaient à nouer de nouvelles relations sociales, ils devaient s'attendre à la question - « To what church do you belong? » Interrogation discrète, due en apparence a l'occasion, mais qui, manifestement, n'était pas l'effet du hasard. Cette vieille tradition s'était maintenue avec une certaine force même à Brooklyn, la cité-soeur de New York; cependant elle était surtout observée dans les régions les moins exposées à l'influence de l'immigration. Ce qui n'est pas sans rappeler l'une de ces tables d'hôtes typiquement écossaises où, il y a un quart de siècle, le voyageur venu du continent avait presque toujours à répondre, le dimanche, à cette question d'une dame : «What service did you attend to-day? » [4].

---

1 Dans bien des cas ce principe n'existe que sur le papier; noter l'importance des électeurs catholiques et des subventions aux écoles confessionnelles.

2 Les détails sont ici sans intérêt pour notre propos. je renvoie aux tomes respectifs de l'« American Church History Series », qui sont de valeur inégale.

3 A vrai dire, il y a beau temps que la prière qui doit ouvrir non seulement chaque séance de la Cour suprême, mais aussi chaque Convention des partis, est devenue une fastidieuse figure de rhétorique.

4 Ou encore, lorsque le hasard voulait qu'en tant qu'hôte le plus âgé, le continental fût assis à la place d'honneur le serviteur lui disait en apportant le potage : «Sir, the prayer, please ». A Portree (Skye), par un beau dimanche, la question mentionnée dans le texte m'ayant été posée, je ne sus rien dire de mieux que ceci : « je suis membre de la badische Landeskirche et je n'ai pas trouvé de chapelle de mon Église à Portree. » Les darnes furent satisfaites de ma réponse (« Oh, he doesn't attend any service except of his own denomination ! »).

En examinant les choses de plus près, il était [209] facile de se convaincre que, tandis que les autorités américaines, comme nous l'avons dit, ne posaient jamais la question de l'appartenance confessionnelle, celle-ci était presque toujours en cause dans la vie sociale ou professionnelle, lesquelles dépendent de relations durables et de *la bonne réputation*. Pourquoi ?

Tout d'abord, quelques observations personnelles (1904), pour tenter de rendre ce fait sensible. Au cours d'un long voyage par chemin de fer à travers ce qui était alors territoire indien, l'auteur de ces lignes, se trouvant dans le même compartiment qu'un représentant en *undertakers hardware* (inscriptions en métal pour pierres tombales), fit incidemment état du sentiment religieux dont la force demeurait encore impressionnante. A quoi le voyageur de commerce répliqua : « Monsieur, je pense que chacun peut croire ou ne pas croire ce qu'il lui plaît. Pourtant, si je rencontre un fermier ou un commerçant qui n'appartient à aucune Église, je ne lui fais pas crédit de 50 cents. *Qu'est-ce qui pourrait l'inciter à me payer s'il ne croit absolument à rien?* (Why pay me, if lie doesn't believe in anything?) » Il ne s'agissait encore que d'une motivation passablement vague.

Les choses deviennent un peu plus nettes avec le récit qu'un médecin, Allemand de naissance, installé dans une grande ville des bords de l'Ohio, me fit de la visite de son premier client. Le patient s'était allongé sur le divan, à la demande du médecin, et celui-ci s'apprêtait à l'examiner à l'aide d'un réflecteur nasal, lorsque le malade se redressa pour dire avec force et dignité : « Monsieur, je suis membre de l'Église baptiste de la rue... » Surprise du médecin : quelle importance cela pouvait-il avoir pour une affection nasale et son traitement ? Le spécialiste se renseigna discrètement auprès d'un confrère américain qui lui expliqua en souriant : « Cela veut-dire tout simplement : soyez sans inquiétude au sujet des honoraires. » Mais pourquoi cette phrase avait-elle précisément ce sens ? Un troisième fait nous éclairera peut-être.

Par un clair et bel après-midi du début d'octobre, j'assistais à une cérémonie de baptême dans une communauté baptiste. je me trouvais en compagnie de quelques parents - fermiers dans le bocage, à peu de distance de M... (chef-lieu de comté), dans la Caroline du Nord - auprès d'un étang alimenté par une rivière descendant [210] des Blue Ridge Mountains que l'on apercevait dans le lointain. Il avait gelé durant la nuit et le temps restait froid. Alentour, sur les pentes de la colline, une foule de fermiers du voisinage venus avec leurs familles, dans leurs légères voitures à deux roues - certains d'entre eux cependant arrivant de plus loin. Vêtu de noir, le prédicateur se tenait dans l'étang, de l'eau jusqu'à la ceinture. Après divers préparatifs, une dizaine d'hommes et de femmes endimanchés pénétrèrent l'un derrière l'autre dans l'étang. Ils confessaient leur foi, puis étaient entièrement immergés - les femmes dans les bras du prédicateur. Ils réapparaissaient et sortaient de l'eau en s'ébrouant, grelottant dans leurs vêtements trempés. Chacun les « félicitait », puis ils étaient vivement enveloppés dans d'épaisses couvertures et reconduits chez eux en voiture [1]. Près de moi, un parent, peu clérical selon la tradition allemande, regardait en crachant avec mépris par-dessus son épaule [2]. Il observait avec attention l'immersion d'un des jeunes hommes. « Look at him..., I told you so! » La cérémonie terminée, comme je lui demandais : « Pourquoi avais-tu supposé que celui-là se ferait baptiser? », il me répondit : « C'est qu'il veut ouvrir une banque à M... -

[1] Faith est une protection infaillible contre le coryza, remarqua un de mes parents.

[2] Il apostropha l'un des baptisés: « Hello, Bill, wasnt't the water pretty cool? » et il lui fut répondu le plus sérieusement du monde : « Jeff, 1 thought of some pretty hot place [l'enfer!] and so I didn't care for the cool Water. »

Y a-t-il donc tant de baptistes dans la région, pour qu'il puisse en vivre ? - Certes non, mais maintenant qu'il est baptisé il aura la clientèle de tous les environs et il surclassera tous ses concurrents. » Ma question subséquente : Pourquoi? Par quels moyens? aboutit à la mise au point suivante : l'admission dans la communauté baptiste locale, qui adhérait encore strictement aux traditions religieuses, n'intervenait qu'après une mise à l'épreuve minutieuse et des recherches méticuleuses sur la conduite remontant jusqu'à la plus tendre enfance (*disorderly conduct*, fréquentation des cabarets? danse? théâtre? jeux de hasard? manque de ponctualité dans les paiements? libertinage ?).

De la sorte, l'admission dans la communauté équivaut à la garantie absolue des qualités éthiques d'un gentleman, et surtout de celles exigées dans les affaires, si bien que ledit gentleman peut être assuré des dépôts de toute la région et d'un crédit illimité sans concurrence possible. C'est désormais un « homme fait ».

Des observations ultérieures ont permis de constater que les [211] mêmes phénomènes, ou du moins des phénomènes analogues, se produisaient dans les régions les plus diverses. Avaient du succès dans les affaires en général ceux-là seuls qui appartenaient aux sectes baptistes ou méthodistes, ou à d'autres sectes (ou conventicules à forme sectaire). L'un des membres de la secte changerait-il de résidence, était-il voyageur de commerce, il emportait avec lui un certificat délivré par sa communauté locale et, par ce moyen, non seulement il entrait en relation avec les membres de sa secte, mais surtout il trouvait du crédit. Tombait-il, sans qu'il y fût de sa faute, dans des difficultés économiques, la secte prenait ses affaires en main, donnait des garanties aux créanciers, lui venait en aide de toutes manières, souvent même selon le principe biblique « mutuum date nihil inde sperantes » [Luc VI, 351. Mais ce qui, finalement, faisait pencher la balance en sa faveur, ce n'était point que les créanciers escomptassent que, pour son prestige, la secte ne leur laisserait subir nul dommage. Le point décisif était qu'une secte tant soit peu réputée n'admettait personne en son sein dont la « conduite» ne fût, de façon indiscutable, moralement *qualifiée*.

[En somme,] appartenir à une secte était, pour l'individu, l'équivalent d'un certificat de qualification éthique; en particulier cela témoignait de sa moralité en affaires, à la différence de l'appartenance à une « Église » dans laquelle on est « né » et qui fait resplendir sa grâce sur le juste comme sur l'injuste. En effet, une « Église », corps constitué en vue de la grâce, administre les biens religieux du salut, telle une fondation de fidéicommis. L'appartenance à l'Église est, en principe, obligatoire, et ne saurait donc rien prouver en ce qui concerne les vertus de ses membres. Une « secte », en revanche, constitue en principe l'association volontaire, exclusive, de ceux qui sont religieusement et moralement qualifiés pour y adhérer. C'est volontairement qu'on y entre, si toutefois l'on s'y trouve admis par la volonté de ses membres, en vertu d'une *probation* [Bewährung] religieuse [1]. L'exclusion de la secte pour infractions d'ordre éthique signifiait perte [212] du crédit en affaires et déclassement social.

[1] C'est un fait établi que ce choix a souvent été fortement contrecarré - en Amérique, précisément - par la pêche aux âmes à laquelle se livrent des sectes concurrentes et qui est, en partie, étroitement fonction des intérêts matériels des prédicateurs. En conséquence, des cartels ont souvent été formés entre dénominations concurrentes afin de limiter le prosélytisme. Ainsi, les communautés qui facilitent les remariages exerçant une grande attraction, des cartels se sont constitués afin de rendre ceux-ci plus difficiles aux personnes divorcées sans raison suffisantes du point de vue religieux. On prétend que certaines communautés baptistes se seraient parfois montrées laxistes à ce sujet, alors que l'Église catholique et l'Église luthérienne (Missouri) étaient louées pour leur sévérité, ce qui aurait, dit-on, amenuisé le nombre de leurs fidèles.

Les mois suivants, de nombreuses observations vinrent me confirmer que cet esprit religieux, en tant que tel [1] encore fort vivace, dépérissait il est vrai assez rapidement, mais elles soulignèrent en même temps les traits particulièrement importants mentionnés ci-dessus. De nos jours, la nature de la confession [à laquelle on appartient] est assez indifférente [2]. Peu importe que l'on soit franc-maçon [3], *christian scientist*, adventiste, quaker, autre chose encore, pourvu que l'on ait été admis par *ballot* après un examen préalable et une *probation* éthique au sens de ces vertus que récompensait l'ascétisme séculier du protestantisme, donc l'ancienne tradition puritaine. On pouvait alors observer les mêmes effets.

Vus de plus près, les faits révélaient les progrès continuels de ce processus caractéristique de « sécularisation » auquel doivent leur disparition, dans les temps modernes, les phénomènes issus de conceptions religieuses. Ce n'étaient plus seulement des associations religieuses, donc des sectes, qui étalaient de tels effets. Bien mieux, celles-ci n'y prenaient plus qu'une part décroissante. [2131 Il y a quinze ans encore, en dehors des agglomérations les plus modernes et des centres d'immigration, un peu d'attention suffisait pour remarquer le nombre élevé de personnes appartenant à la moyenne bourgeoisie qui portaient à la boutonnière un petit insigne, de couleur variable, lequel n'était pas sans rappeler la rosette de la Légion d'honneur. Si vous demandiez ce que cela signifiait, la réponse était invariable : il s'agissait de l'insigne d'associations portant parfois un nom des plus bizarres. Associations qui, presque toujours, faisaient fonction de sociétés d'assurance mutuelle en cas de décès et qui offraient en outre divers avantages. Souvent aussi, en particulier dans les régions les moins touchées par la désintégration moderne, l'association accordait moralement à ses adhérents le droit au secours fraternel des membres aisés pour parer à des difficultés économiques dont ils ne pouvaient être tenus pour responsables. Dans plusieurs cas dont j'ai eu connaissance à l'époque, cela avait lieu selon le principe « mutuum date nihil sperantes », ou, à tout le moins, le taux d'intérêt était très bas. Apparemment, le secours était volontairement accordé. En outre, et ceci est le point capital, l'admission dans cette association dépendait d'un scrutin, après enquête et détermination de la valeur morale confirmée [Bewährung] [du candidat]. La rosette à la boutonnière voulait donc dire : « je suis un gentleman breveté

[1] Dans les grandes villes, à plusieurs reprises, on m'a spontanément raconté que tel qui voulait spéculer sur les terrains à bâtir, commençait par construire une église, souvent fort modeste; puis, pour 500 ou 600 dollars, il engageait un élève d'un des divers séminaires de théologie, faisant miroiter à ses yeux la magnifique situation qui serait la sienne s'il réussissait à rassembler une communauté autour de lui en « prêchant » l'occupation totale du terrain. On m'a montré des bâtiments délabrés ressemblant à des églises, témoignages de l'échec d'entreprises de cet ordre. Mais il paraît qu'en général ces prédicateurs connaissaient le succès. Les nouveaux venus trouvaient là ce qui leur était indispensable : contact avec les voisins, école du dimanche, etc., et surtout ils se sentaient environnés de gens en qui ils pouvaient, « moralement », avoir confiance.

[2] Les sectes entretiennent souvent d'excellentes relations en dépit d'une rude concurrence. Concurrence qui se manifeste dans la nature de ce qui est offert [aux fidèles], spirituellement et matériellement, aux thés du soir de la communauté; et même, dans les églises élégantes, des matinées musicales (un ténor de Trinity Church, à Boston, qui dit-on ne chantait que le dimanche, recevait à l'époque 8 000 dollars).

Ainsi, à un office méthodiste auquel j'étais présent, il fut recommandé d'assister aux cérémonies baptistes du baptême - j'en ai décrit une ci-dessus - comme à un spectacle édifiant pour chacun. La plupart du temps, les communautés refusent d'entendre prêcher sur les divergences confessionnelles, sur le « dogme » en général. L'éthique seule peut être matière à sermon. Chaque fois que j'ai entendu des sermons destinés à des fidèles appartenant à la classe moyenne, c'est la morale la plus typiquement bourgeoise, solide et respectable, qui fut prêchée et, il faut le dire, de la façon la plus prosaïque, la plus terre à terre, mais avec une conviction profonde, souvent même avec émotion.

[3] Un assistant de langues sémitiques d'une université de l'Ouest me disait : « je regrette de n'être pas devenu « vénérable », car dans ce cas j'aurais pu me remettre dans les affaires. » Comme je lui demandais en quoi cela lui aurait servi, il me répondit que s'il était voyageur de commerce ou vendeur et qu'il pût faire valoir ce grade éminemment respectable, il vaincrait toute espèce de concurrence et vaudrait son pesant d'or.

après enquête et probation [Bewährung], je suis dûment garanti en tant que membre [de l'association]. » Et cela signifiait de surcroît qu'on pouvait *accorder crédit*, au sens le plus strict du terme, [au porteur de l'insigne]. Ici encore, il était loisible de constater l'influence souvent décisive que pareille légitimation exerçait sur les chances économiques.

Tous ces phénomènes qui paraissaient subir une décadence assez rapide - du moins lorsqu'il s'agissait des organisations religieuses elles-mêmes - [1] étaient strictement limités à la moyenne bourgeoisie. En particulier, les associations en question constituaient le véhicule typique d'ascension sociale pour cette classe bourgeoise moyenne qu'était le monde délimité des entrepreneurs [214] (fermiers inclus). On sait que le nombre n'est pas Petit (dans les générations les plus vieilles ils représentent probablement la majorité) des *promoters*, capitaines d'industrie, multimillionnaires, magnats des trusts américains, qui appartenaient ostensiblement à des sectes, baptistes pour la plupart. Sans doute n'y adhéraient-ils souvent - tout comme chez nous - que pour des raisons de pure convention, ne visant ainsi qu'à leur légitimation personnelle et sociale, et non point en tant qu'hommes d'affaires. En effet, tout comme à l'époque des puritains, de tels « surhommes de l'économie » n'avaient nul besoin de pareille béquille, et leurs « sentiments religieux » étaient fréquemment d'une sincérité plus que douteuse. De même qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, cette classe moyenne - surtout les couches qui venaient d'y accéder ou celles qui étaient en train de s'élever plus haut - était le porte-parole d'une mentalité religieuse spécifique qu'il faut se garder de considérer comme un produit pur et simple de l'opportunisme [2]. Il ne faut cependant pas perdre de vue que, même en Amérique, sans la diffusion universelle des qualités et des principes de conduite méthodique observés par ces communautés, le capitalisme ne serait pas aujourd'hui ce qu'il est. Mises à part les périodes strictement féodales ou patrimoniales, il n'est aucun moment de l'histoire, en quelque aire économique que ce soit, où aient été absents des Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Gould, etc.; seuls ont changé (évidemment!) les *moyens* techniques dont ils se servaient pour acquérir [la richesse]. Ils se tenaient, *ils* se tiennent encore « au-delà du bien et du mal ». Mais aussi haut que l'on estime d'ailleurs leur influence dans la transformation de l'économie, ils n'ont jamais joué de rôle décisif pour déterminer la mentalité économique dominant a une époque et dans une aire données. Surtout, ils n'ont été ni les artisans ni les hérauts de l' « esprit » *bourgeois* spécifiquement occidental.

Nous ne parlerons pas ici de l'importance politique et sociale des sectes religieuses, ni de celle de ces associations et clubs des plus fermés, fort nombreux aux États-Unis, dont le recrutement se fait par le moyen d'un vote. [215] Le Yankee typique de la génération qui a précédé la nôtre appartenait sa vie durant à toute une série de sociétés analogues, à commencer par le Boys' Club à l'école, en passant par l'*Athletic Club* ou la *Greek Letter Society*, ou encore quelque autre club d'étudiants dont l'objet importe peu, pour continuer par l'un des nombreux clubs de notables réservés aux hommes d'affaire et à la bourgeoisie, et finir [éventuellement] dans un de ces clubs de la ploutocratie des grandes villes. En obtenir l'accès

1 Nombre d'Américains cultivés écartaient ces faits d'un mot, les qualifiant avec mépris et certaine irritation de humbug, ou d'état d'esprit arriéré; William James m'a affirmé que beaucoup les ignoraient réellement. Cependant ces éléments étaient encore vivants dans les domaines les plus divers, et parfois sous des formes qui paraissaient grotesques.

2 En Amérique, l'hypocrisie et l'opportunisme en matière de conventions sociales étaient à peine plus développés qu'en Allemagne où, somme toute, pour un officier, ou un fonctionnaire, n'appartenir à aucune confession constitue également une impossibilité. Un bourgmestre (« aryen » !) de Berlin ne fut pas confirmé officiellement [dans sa charge] parce qu'un de ses enfants n'était pas baptisé. Seul diffère le terrain d'élection de cette hypocrisie : avancement dans les carrières officielles en Allemagne, chances de faire des affaires en Amérique.

équivalait à un ticket d'ascension [sociale] et attestait avant tout, devant le forum de la dignité *personnelle*, que l'on avait fait « ses preuves » [sich bewähren]. Au collège, un étudiant qui ne pouvait se faire admettre dans aucun club (ou dans une société du même genre) quelle qu'en fût la nature, devenait une sorte de paria (certains se sont suicidés, m'a-t-on dit, pour y avoir échoué). Pour un homme d'affaires, un commis, un technicien, un médecin, victime de la même fatalité, l'utilisation de ses talents était problématique. Aujourd'hui, de nombreux clubs témoignent de cette tendance caractéristique du développement de l'Amérique à former des groupes sociaux aristocratiques; à côté et - cela vaut la peine d'être noté - en partie en opposition avec la ploutocratie sans fards [1].

Dans le passé et jusque de nos jours, l'un des caractères spécifiques de la démocratie américaine fut, précisément, qu'elle n'était pas un informe tas de sable, [un agrégat] d'individus, mais qu'elle constituait un enchevêtrement d'*associations* rigoureusement exclusives, et volontaires. Il y a peu de temps encore, elle ne reconnaissait pas le prestige de la naissance et de [216] la fortune *reçue en héritage*, ni celui de la fonction et des diplômes, ou, du moins, dans une mesure si minime qu'elle était à peu près sans exemple ailleurs. Néanmoins, dans ces associations on était fort éloigné d'accueillir le premier venu, à bras ouverts, comme un égal. Sans doute, il y a une quinzaine d'années, un fermier américain n'aurait pas laissé passer son hôte à côté d'un laboureur (né en Amérique) au travail, sans leur faire échanger une poignée de main après une présentation en forme. Sans doute, jadis, dans un club typiquement américain, personne ne se serait souvenu que deux des membres en train de disputer une partie de billard étaient respectivement patron et employé. Ici régnait l'égalité absolue des gentlemen [2]. Sans doute, la femme du syndicaliste, accompagnant son mari au lunch, se serait entièrement conformée, toilette et manières - en un peu plus simple et plus gauche - aux dehors d'une dame de la bourgeoisie.

Dans cette démocratie, quelle que fût sa position [sociale], celui qui voulait être pleinement reconnu devait, bien entendu, se conformer aux conventions de la société bourgeoise - y compris la plus stricte des modes masculines. Mais encore, c'était de règle, il devait pouvoir fournir la preuve qu'il avait réussi à se faire admettre par [voie de] scrutin dans l'un des clubs, sectes ou associations - *peu importe* sa nature -, tenu pour une légitimation

[1] En Amérique aussi, la puissance peut s'acheter, mais l'argent seul ne suffit pas à acquérir l'honneur social. Bien sûr, il en constitue l'un des moyens. Comme chez nous, comme partout, Mais [en Allemagne] la voie des honneurs passe par l'achat d'une terre noble, la fondation d'un fidéicommis, puis l'acquisition de titres de noblesse qui faciliteront l'admission des petits-enfants dans la société aristocratique. Aux États-Unis, celui qui avait été l'artisan de sa fortune respectait davantage l'ancienne tradition que ses héritiers, et une carrière sociale honorable s'inaugurait par des relations de bon ton dans un collège élégant. Autrefois, on commençait par une secte distinguée (les Presbytériens par exemple; on trouvait des coussins douillets et des éventails sur les bancs de leurs églises, à New York). Aujourd'hui, l'essentiel est d'être affilié à un club aristocratique. puis viennent le genre de résidence (dans la rue « comme il faut », - celle-ci ne manque presque jamais dans les villes de moyenne importance), les vêtements, le sport. Ce n'est que récemment qu'il est devenu important de descendre des Pilgrim Fathers, de Pocahontas ou autres grandes darnes indiennes, etc, Nous n'entrerons pas ici dans les détails. Quantité de bureaux juridiques d'agences de toutes sortes font des recherches approfondies afin d'établir les pedigrees de la Ploutocratie. Ces phénomènes, qui atteignent souvent à un grotesque extrême, appartiennent au vaste processus de l'européanisation de la « société » américaine.

[2] Ce qui n'était pas toujours le cas dans les clubs germano-américains. A New York, je demandais à de jeunes commerçants (ils portaient de grands noms hanséatiques) pourquoi ils aspiraient tous avec tant d'ardeur à être admis dans un club américain au lieu de rester dans leurs clubs allemands si joliment aménagés. Ils me répondirent que leurs patrons (germano-américains) y jouaient parfois au billard avec eux, mais non sans leur laisser sentir que c'était de leur part une « extrême gentillesse ».

suffisante de la qualité de gentleman *éprouvé* [Bewährung] [1]. Qui n'y parvenait pas n'était pas un gentleman. Qui en faisait fi - comme la plupart des Allemands [2] - avait un dur chemin à parcourir, surtout dans le monde des affaires.

[217] Toutefois, nous l'avons déjà dit, nous n'étudierons pas ici l'importance sociale de ces conditions, qui subissent actuellement une transformation profonde. Ce qui nous intéresse en premier lieu, c'est qu'aujourd'hui l'état d'esprit des clubs séculiers et groupements se recrutant par scrutin, est, dans une large mesure, le produit d'un processus de *sécularisation* du prototype de ces associations volontaires, les sectes, dont le caractère était autrefois beaucoup plus exclusif encore. A vrai dire, ces clubs étaient issus des États du Nord-Est, cette patrie du « yankisme » authentique. Souvenons-nous d'abord que dans la démocratie américaine le suffrage universel, égal pour tous (pour les Blancs! car même de nos jours il n'existe pas de facto pour les Noirs ni les métis), ainsi que la « séparation de l'Église et de l'État », sont les conquêtes d'un passé très récent, qui commence, pour l'essentiel, avec le XIXe siècle. Souvenons-nous aussi que dans les régions du centre de la Nouvelle-Angleterre, le Massachusetts en particulier, durant la période coloniale l'intégralité des droits au sein de la communauté religieuse était la condition préalable (avant quelques autres) à la pleine citoyenneté dans l'État. C'est la *communauté religieuse* qui déterminait l'admission ou la non-admission à la pleine citoyenneté politique [3]. Elle en décidait selon que l'individu avait prouvé [Bewährung] ou non sa qualification religieuse par sa *conduite*, comme ce fut le cas parmi toutes les sectes puritaines au sens large du terme. [218] Jusqu'à la période qui précéda immédiatement la guerre d'Indépendance, les quakers n'étaient pas moins les maîtres de l'État de Pennsylvanie bien que, formellement, ils ne fussent pas les seuls citoyens jouissant des pleins droits civils (mais en vertu d'une certaine « géométrie » des circonscriptions). L'énorme importance sociale de l'admission à la pleine jouissance des droits dans les communautés sectaires, en particulier l'admission à la *sainte cène*, agissait dans le sens d'une discipline ascétique de la profession, adéquate au capitalisme moderne à son origine. On peut démontrer que partout, durant des siècles en Europe même, la piété des sectes ascétiques a exercé son action dans le sens illustré ci-dessus par nos expériences personnelles en Amérique.

---

[1] Parallèle allemand : l'importance des corporations d'étudiants [Couleur] et des brevets d'officiers de réserve pour le commercium et le connubium, ainsi que l'énorme importance, pour le statut social, de pouvoir donner réparation par les armes.

[2] Voir la note précédente. L'entrée dans un club américain (à l'école ou plus tard) est toujours le moment décisif pour abandonner la mentalité allemande.

[3] A l'époque de l'immigration en Nouvelle-Angleterre, l'organisation des communautés religieuses a souvent précédé l'organisation de la société politique [Vergesellschaftung] (à la façon du célèbre pacte des Pilgrim Fathers). Ainsi, les émigrants du Dorchester, en 16rq, se rassemblèrent avant leur départ en une communauté religieuse et élirent un pasteur et un maître d'école. Dans la colonie du Massachusetts, l'Église, constituait une corporation formellement autonome qui, à vrai dire, n'admettait que des citoyens parmi ses membres; d'un autre côté, lui appartenir supposait la jouissance des droits de citoyen. De même, à New Haven (avant son incorporation au Connecticut, réalisée de vive force), faire partie de l'Église et avoir une bonne conduite (c'est-à-dire être admis à la communion) était la condition préalable à l'acquisition de la citoyenneté. En revanche, dans le Connecticut (1650), le township fut obligé de soutenir l'Église (chute des stricts principes indépendantistes dans le presbytérianisme). Ce qui se traduisit aussitôt par une pratique plus laxiste : après l'annexion de New Haven, l'Église se borna à délivrer des certificats stipulant que l'intéressé était religieusement inoffensif et disposait de moyens suffisants. Au XVIIe siècle déjà, à l'occasion de l'annexion du Maine et du New Hampshire, le Massachusetts fut obligé d'abandonner l'observation rigoureuse du principe de la qualification religieuse pour les droits politiques. Sur la question de l'appartenance à l'Église, il fallut également conclure des compromis; le plus célèbre est le Half-way Covenant de 1657. En outre, des individus dont la régénération n'était pas prouvée accédèrent au membership. Mais jusqu'au début du XVIIIe siècle. ils ne furent pas admis à la communion.

Jetons un regard en arrière pour considérer les commencements religieux de ces sectes protestantes [1]. Dans leur littérature, surtout celle des baptistes et des quakers, à travers tout le XVIIe siècle, nous trouvons sans cesse de la jubilation à l'idée que les pécheurs « enfants de ce monde » se méfient les uns des autres dans les affaires, mais qu'en revanche ils ont confiance en la probité que la religion entretient chez les hommes pieux [2]. C'est pourquoi [219] ils n'accordent du crédit qu'à ces derniers, ne déposent leur argent qu'entre leurs mains et achètent dans leurs boutiques, car là, et seulement là, *les prix sont honnêtes et fixes*. On sait que les baptistes ont toujours revendiqué l'honneur d'avoir, les premiers, érigé cette attitude en principe [3]. Sans doute est-ce une croyance universelle que les dieux bénissent par la richesse celui qui a su leur plaire, que ce soit par le sacrifice ou par la façon dont il s'est comporté. Si les sectes protestantes n'ont pas été tout à fait les seules à relier consciemment cette idée au type de conduite religieuse qui convenait aux débuts du capitalisme : *honesty is the best policy*, elles sont néanmoins les seules à lui avoir donné et cette continuité et cette cohérence [4]. Mais ce n'est pas seulement l'éthique que nous avons exposée en détail dans

---

1 Cette littérature étant peu connue en Allemagne, citons encore quelques ouvrages assez anciens. On trouve une esquisse de l'histoire baptiste dans VEDDER, A Short History of the Baptists, 2e éd. (London 1897). Sur Hanserd Knollys : CULROSS, Hanserd Knollys, vol. II des Baptist Manuals, édités par P. Gould (London 1891).

Sur l'histoire de l'anabaptisme : E. B. BAX, Rise and Fall of the Anabaptists (New York 19o2). Sur Smyth : Henry M. DEXTER The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries (Boston 1881). Les importantes publications de la Hanserd Knollys Society (printed for the Society by J. Hadden, Castle Street, Finsbury, 1846-54) ont déjà été citées. En outre, documents officiels dans The Baptist Church Manual, de J. Newton BROWN, D. D. (American Baptist Publishing Society, 30 S. Arch Street, Philadelphia). Sur lea quakers, en dehors de l'ouvrage de Sharpless, déjà cité, voir : A. C. APPLEGARTH, The Quakers in Pennsylvania, série X, tomes VIII et IX des John Hopkins University Studies in History and Political Science; G. LORIMER, Baptists in History (New York 19oz); J. A. Seiss, Baptist System Examined (Lutheran Publication Society, 1902).

Sur la Nouvelle-Angleterre (à part Doyle) : les Massachusetts Historical Collections; en outre, WEEDEN, Economic and Social History of New England, 1620-1789, 2 tomes; Daniel W. Howe, The Puritan Republic (Indianapolis, Bobbs-Merrill Co).

Sur le développement de l'idée de Covenant dans le presbytérianisme plus ancien, la discipline de son Église, ses relations avec l'Église officielle d'une part, et avec les congrégationalistes et les sectaires de l'autre, voir : BURRAGE, The Church Covenant Idea (1904), et The Early English Dissenters (1912). En outre, W. M. MACPHAIL, The Presbyterian Church (1918); J. BROWN, The English Puritans (1910); d'importants documents dans USHER, The Presbyterian Movement, 1584-89 (Coin. Soc., 1905). Nous ne donnons ici qu'une liste toute provisoire de ce qui est à nos yeux essentiel.

2 Au XVIIe siècle, le fait était tenu pour une telle évidence que BUNYAN (Pilgrims Progress, éd. Tauchnitz, p. 114) [2191 fait argumenter Mr. Money-love de la façon suivante : il serait possible d'accéder à la piété même en vue de s'enrichir, en particulier afin d'augmenter le nombre de ses clients, la raison pour laquelle on est devenu pieux étant indifférente.

3 En dehors des baptistes, les quakers ont élevé la même revendication, comme le prouve la citation suivante, sur laquelle M. Eduard Bernstein a attiré mon attention : « But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagments sacred. This trait was remarked to be true of them in their concerns of trade. On their first appearance as a society, they suffered as tradesmen because others, displeased With the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemption of all commercial agreements between them and others and because they never asked two prices for the commodities they sold. » Thomas CLARKSON, A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends, 30 éd. (London 1867), P. 276 (la première édition a paru vers 1830).

4 Dans son ensemble l'éthique typiquement bourgeoise a été, dès le début, commune à tous les conventicules et sectes ascétiques; elle est identique à l'éthique pratiquée de nos jours par les sectes en Amérique.

l'étude précédente qui remonte aux origines des sectes ascétiques, C'est, également, et avant tout, le cas des avantages [Prämien] sociaux, des moyens de discipline et, en général, des fondements de l'organisation du « confessionnalisme » [Sektentum] protestant, avec tous les effets qu'il comporte. Dans l'Amérique actuelle, ce sont là survivances d'une réglementation religieuse de la vie qui eut, autrefois, une action des plus profondes. [220] Un bref regard d'ensemble nous éclairera sur la nature de ces sectes, les modalités de leur action et la direction de cette action.

A l'intérieur du protestantisme, c'est fort nettement qu'est apparu parmi les baptistes le principe de la *Believers' Church*, et tout d'abord à Zürich en 1523/24 [1]. En vertu de ce principe, seuls les « vrais » chrétiens étaient admis dans la communauté; celle-ci était donc une [association] volontaire, séparée du monde, d'individus réellement sanctifiés. Suivant en cela Thomas Münzer -qui avait rejeté le baptême des enfants, mais sans en avoir tiré l'ultime conséquence : le baptême réitéré des adultes (anabaptisme) - les baptistes de Zürich introduisirent, en 1525, le baptême des adultes (jusques et y compris leur rebaptême éventuel). Les principaux agents de diffusion du mouvement baptiste furent les artisans itinérants qui, à chaque répression, transplantaient la doctrine dans de nouvelles régions. Nous n'entrerons pas dans le détail des formes particulières que prit cet ascétisme volontaire dans le siècle, que ce soient celles qu'adoptèrent les vieux baptistes, les mennonites, les baptistes ou les quakers. Nous n'exposerons pas non plus de nouveau comment tous ces ascétismes, le calviniste [2] et le

---

Les méthodistes tiennent pour interdit : 1º de vendre et d'acheter à grand renfort de paroles (marchander); 2º de commercer avec des marchandises non dédouanées; 3º de prélever des intérêts plus élevés que ne le permet la loi du pays; 4º d' « amasser des trésors sur terre » (c'est-à-dire de transformer le capital d'investissement en « fortune »); 5º d'emprunter sans être certain de pouvoir rembourser; 6º de sacrifier au luxe sous toutes ses formes.

1 Les sources sont les assertions de Zwingli (FüBli I, p. 228, cf. aussi pp. 243, 253, 263, et son Elenchus contra catabaptistas, Werke III, pp. 357, 362). Dans sa propre communauté, Zwingli avait fort à faire avec les aritipédobaptistes, lesquels, pour leur part, considéraient la « séparation » baptiste, donc le volontarisme, comme répréhensible selon l'Écriture. En 1603, par une supplique à Jacques III, les « brownistes » sollicitaient l'exclusion de l'Église de tous les wicked Hors et l'admission des seuls faithful et de leurs enfants. Pourtant le Directory of Church Government (presbytérien) de 1584 (vraisemblablement) demandait, dans son article 37, que seules soient admises à la sainte cène les personnes qui s'étaient soumises à la discipline ou litteras testimoniales idoneas aliunde attulerint (texte publié pour la première fois d'après l'original, dans la thèse de philosophie de A. F. Scott Pearson, université de Heidelberg, 1912).

2 Pour l'Église réformée (calviniste) qui repousse le principe des sectes, le principe sectarien volontariste découlant logiquement de l'exigence de l'ecclesia pura pose un problème. Problème qui, dans les temps modernes, apparaît de façon particulièrement nette du point de vue dogmatique chez A. Kuyper (qui fut par la suite premier ministre des Pays-Bas). Surtout dans son programme final : Separatie en doleantie [...] (Amsterdam 1890). Pour lui, ce problème résulte de l'absence d'une autorité [Lehramt] doctrinale infaillible dans les Églises non catholiques, ce qui implique que le Corpus de l'Église visible ne peut être le Corpus Christi au sens des anciens réformés, mais qu'il est nécessairement divisé dans l'espace et le temps et qu'il doit rester grevé des imperfections de la nature humaine. Une Église visible naît exclusivement d'un acte de volonté des croyants, en vertu du mandat que le Christ leur a donné. Par conséquent, la potestas ecclesiastica ne réside ni dans le Christ lui-même ni dans ses ministri, mais uniquement dans la congrégation (en cela Kuyper suit Voet). Une communauté plus vaste naît de l'association légale et volontaire des congrégations; néanmoins pareille association peut être une obligation religieuse. Il convient de rejeter le principe romain selon lequel tout membre de l'Église [221] est eo ipso membre de la paroisse de son lieu de résidence. Le baptême ne fait de l'individu qu'un membrum incompletum, il ne lui confère aucun droit. Ce ne sont que les belijdenis en stipulatie qui font que l'on devient un membre actif d'une communauté au sens légal du terme, et le fait d'appartenir à la communauté (et ce fait seul) est identique à la soumission à la disciplina ecclesiae (autre lien avec Voet). La loi de l'Église traite précisément des règles de l'Église visible; oeuvres des hommes, celles-ci bien que liées aux ordres de Dieu ne représentent toutefois pas ces ordres mêmes (cf. VOET, Politica ecclesiastica, vol. 1, pp. I et II).Toutes ces idées sont des variantes « indépendantistes » de l'authentique loi constitutionnelle des Églises réformées; elles impliquent une participation active de la communauté, donc des laïcs, à l'admission des nouveaux membres

méthodiste compris, [221] furent constamment poussés vers l'une des deux issues suivantes : ou bien, dans l'Église, le conventicule des chrétiens exemplaires (piétisme), ou bien la congrégation, qui règne sur l'Église, des citoyens de plein droit qui se sont euxmêmes légitimés comme religieusement parfaits; les autres fidèles, n'appartenant qu'à une classe passive, soumise à la discipline, étaient des chrétiens de peu d'importance (indépendantisme).

Entre ces deux principes structurels - l' « Église », conçue comme une organisation administrative en vue du salut, ou bien les « sectes », considérées en tant qu'associations de membres religieusement qualifiés - le conflit, externe et interne, s'est poursuivi dans le protestantisme à travers plusieurs siècles, de Zwingli à Kuyper et Stöcker. Nous considérons simplement ici les conséquences pratiques du principe volontariste [222], importantes par l'influence qu'elles ont exercée sur la conduite. Souvenons-nous que cette idée décisive de préserver la pureté de la *communion*, donc d'éliminer la participation des nonsanctifiés, conduisait à une certaine attitude envers la discipline de l'Église, même parmi ceux qui n'en avaient pas conclu à la nécessité de former des sectes. En particulier, chez les puritains prédestinatiens qui se rapprochaient en fait de la discipline des sectes [1].

(ce qui a été excellemment exposé par von Rieker). En NouvelleAngleterre, cette participation de la communauté tout entière constituait également le programme des indépendants « brownistes ». Programme maintenu dans une lutte incessante contre la tendance des « johnsonistes » qui réclamaient - avec un Succès grandissant - le gouvernement de l'Église par les ruling elders. Il va sans dire que seuls les regenerates pouvaient être admis (« un sur quarante », suivant Baillie). Au XIXe siècle, la théorie de l'Église des indépendants écossais exigeait que l'admission fît l'objet d'une résolution particulière (SACK, op. cit.). Mais, en elle-même, la théorie de l'Église de Kuyper n'est évidemment pas congrégationaliste.

Selon Kuyper, les communautés individuelles sont tenues à adhérer à l'Église dans sa totalité et de lui appartenir, car, en un même lieu, il ne saurait y avoir qu'une seule Église légitime. Cette obligation n'est supprimée et celle de separatie n'intervient que lorsque la doleantie a failli, c'est-à-dire après l'échec de la tentative d'améliorer dans son ensemble, par la protestation active et l'obstruction passive, l'Église corrompue (doleren = protester, apparaît dans la terminologie dès le XVIIe siècle). En définitive, la séparation devient obligatoire une fois que tous les moyens ont été épuisés et que la force a prévalu. En ce cas, assurément, une constitution indépendante s'impose : il n'y a pas de « sujets » dans l'Église et les croyants, en tant que tels, exercent une fonction qui leur a été accordée par Dieu. La révolution peut être un devoir envers Dieu (KUYPER, Het conflict gekomen, pp. 30, 31). Kuyper, comme Voet, s'en tient au vieux point de vue des indépendants qui veut que seuls ceux qui participent à la communion en vertu même de leur admission, soient membres à part entière de l'Église, et qu'eux seuls puissent se porter garants de leurs enfants dans le baptême. Au sens spirituel, croyant est celui qui est intérieurement converti; au sens légal, celui-là seul qui est admis à la communion.

1 Pour KUYPER, l'hypothèse fondamentale est que c'est pécher que de ne pas préserver des incroyants la pureté de la communion (Het dreigend conflict, 1886, P. 41; l'auteur se réfère à I Cor. xi, 26, 27, 29; 1 Tim. V, 22; Apoc. XVIII, 4). Néanmoins, selon lui, l'Église n'a jamais jugé de l'état de grâce « devant Dieu » - à l'opposé des labadistes (piétistes radicaux). Foi et conduite sont seules décisives pour l'admission à la communion. Aux XVIe et XVIIe siècles, les délibérations de synodes néerlandais fourmillent de discussions sur les conditions préalables de l'admission à la sainte cène. Par exemple, synode de la Hollande du Sud, 1574 : la communion ne peut être administrée là où n'existe aucune communauté organisée, les anciens et les membres du conseil de fabrique doivent veiller à ce que ne soit admise nulle personne indigne. Synode de Rotterdam, 1575 : quiconque mène une vie scandaleuse ne sera pas admis. (Ce sont les anciens de la communauté, et non - pas uniquement - les prédicateurs, qui décident de l'admission; de telles objections sont presque toujours le fait de la communauté qui souvent s'oppose à une politique plus laxiste de la part des prédicateurs. Cf. par exemple REITSMA, II, p. 231.) Citons quelques-uns des cas soulevés. Synode de Leyde, 1619, article 114 : un homme qui a épousé une anabaptiste peut-il être admis à la communion? Synode provincial de Deventer, 1595, article 24 : peut-on admettre le valet d'un « lombard »? Synodes d'Alkmaar, 1599, article II, et 1625, article 8 : un failli peut-il être admis? Synode de la Hollande du Nord, à Enkhuizen, 1618, Grav. class. Amstel. no 16 : peuton admettre ceux qui ont conclu un concordat avec leurs créanciers? La réponse à cette dernière question était affirmative dans le cas où le consistoire aurait estimé suffisant l'état des biens et convenable la réserve faite pour la nourriture et l'habillement du débiteur et de sa famille. Mais la réponse est plus catégorique encore si les créanciers se déclarent satisfaits de l'accord intervenu et si le débiteur défaillant confesse sa faute. En ce qui concerne la non-admission des

On aperçoit ainsi l'extrême importance sociale de la communion pour les communautés chrétiennes. Mais dès l'origine, cette idée [273] de la pureté de la communion avait été décisive pour les sectes elles-mêmes [1]. Dans son *Treatise of Reformation without tarying for anie* (probablement en 1582), Browne, le premier volontariste conséquent, avait souligné comme un motif capital pour rejeter l'épiscopalisme et le presbytérianisme, la contrainte qui consiste à participer à la communion en compagnie de *wicked men* [2]. L'Église presbytérienne s'efforça en vain de résoudre le problème. Déjà, sous le règne d'Élisabeth, c'était là le point important (conférence de Wandsworth) [3]. Savoir qui pouvait être exclu de la communion, cette question a joué, [224] au Parlement de la Révolution anglaise, un rôle sans cesse

---

lombards, voir ci-dessus. Voir dans REITSMA, Ill, p. 91, l'exclusion d'époux pour humeur querelleuse. Et, ibid. p. 176, réconciliation des parties d'un procès exigée avant leur admission, exclusion de la communion tant que dure le litige; admission de l'individu impliqué dans un procès en diffamation, à la condition qu'il ait fait appel.

Il est probable que Calvin, dans la communauté des Français émigrés à Strasbourg, avait, le premier, imposé l'exclusion de la sainte cène pour ceux dont le mérite s'était révélé insuffisant à l'examen (mais alors c'était le ministre, non la communauté, qui décidait), Selon la doctrine authentique de Calvin, l'excommunication ne devrait s'appliquer qu'aux réprouvés (Institutio christiana, IV, cap. XII, § 4, où elle est appelée la promulgation de la sentence « divine »). Mais elle est aussi traitée comme moyen d' « amélioration » (ibid. § 5).

De nos jours, en Amérique, l'excommunication formelle est très rare, du moins chez les baptistes des grandes villes, où, dans la pratique, elle est remplacée par le dropping: on raye discrètement des listes le nom [de l'excommunié]. Dans les sectes et chez les indépendants, les laïcs ont toujours été les porte-parole attitrés de la discipline, tandis qu'à l'origine 12231 la discipline calviniste presbytérienne de l'Église s'efforçait d'atteindre à une domination expresse et systématique sur l'Église et sur l'État. Quoi qu'il en soit, le Directory des presbytériens anglais daté de 1584 (voir note 22) partageait par moitié entre les anciens (laïcs) et les ministres les classis et charges élevées de l'Église.

Il est arrivé que les relations réciproques des anciens et des communautés soient réglées de façons très diverses. De même que le Long Parlement (presbytérien) en 1645, la « Cambridge Platform », en Nouvelle-Angleterre, vers 1647, remettait l'exclusion de la communion entre les mains des anciens, c'est-à-dire de laïcs. Cependant, jusqu'au milieu du XIXe siècle, les indépendants écossais eurent pour coutume de transmettre les cas de mauvaise conduite à une commission dont le rapport était soumis à la communauté; celle-ci se prononçait sur l'exclusion éventuelle, conformément à une conception rigoureuse de la responsabilité solidaire de tous. Ce qui correspondait absolument à la supplique déjà citée des « brownistes » au roi Jacques ler en 1603 (DEXTER, loc. cit. p. 308), tandis que les « johnsonistes » considéraient comme « biblique » la souveraineté des anciens (élus). Ceux-ci pouvaient prononcer l'excommunication malgré la décision contraire de la communauté (à l'occasion de la sécession d'Ainsworth). Sur les conditions correspondantes chez les premiers presbytériens anglais, voir les ouvrages mentionnés note 18 et la thèse de Pearson citée note 22.

1 Les piétistes hollandais croyaient au même principe. Lodensteijn, par exemple, soutenait le point de vue que l'on ne peut communier avec les nonrégénérés; pour lui, il s'agit expressément de gens qui ne portent pas les signes de la régénération. Il va même si loin qu'il déconseille de dire le Notre Père avec les enfants, ceux-ci n'étant pas encore des « enfants de Dieu ». En Hollande, il est arrivé à Köhler de rencontrer des gens qui en étaient restés à la croyance qu'un régénéré ne saurait pécher. C'était précisément dans les masses petites-bourgeoises que se trouvaient réunies l'orthodoxie calviniste et une étonnante connaissance de la Bible. Là aussi les orthodoxes, se méfiant de l'éducation théologique, se plaignaient, à l'encontre du Règlement de l'Église de 1852, que les laïcs fussent insuffisamment représentés au synode (ainsi que d'une censura morum trop peu sévère). En Allemagne, à pareille époque, cela ne serait jamais venu à l'esprit d'aucun parti luthérien orthodoxe.

2 Cité par DEXTER, Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature (New York 1880), p. 97.

3 Sous le règne d'Élisabeth, les presbytériens anglais penchaient pour l'acceptation des 39 articles de l'Église d'Angleterre (sous réserve des articles 34-36 dépourvus d'intérêt pour nous).

renouvelé. Tout d'abord, en 1645, pasteurs et anciens (donc des laïcs) pouvaient en décider librement. Puis le Parlement tenta de déterminer les cas où l'exclusion pourrait être autorisée, tout en faisant dépendre les autres de son consentement. Marque d' « érastianisme » contre laquelle l'Assemblée de Westminster protesta violemment.

Le parti indépendant se distinguait en ce qu'il n'admettait à la communion - en dehors des membres locaux de la communauté reconnus irréprochables du point de vue religieux - que les détenteurs d'un laissez-passer (ticket). Ce laissez-passer n'était délivré aux personnes extérieures à la localité que sur la recommandation de membres qualifiés. Les certificats de recommandation (*letters of recommendation*), délivrés lors d'un changement de résidence ou à l'occasion d'un voyage, existaient déjà au XVIIe siècle [1]. Les conventicules (*associations*) de Baxter, qui avaient été introduits en 1657 dans seize comtés, tentèrent de s'ériger à l'intérieur de l'Église officielle en une sorte de comité de censure volontaire. Ils voulaient seconder le ministre pour déterminer la qualification et prononcer l'exclusion de la communion des *scandalous persons* [2]. Les *five dissenting brethern* de l'Assemblée de Westminster - réfugiés des classes supérieures qui avaient vécu en Hollande - prétendaient à quelque chose d'analogue en proposant d'autoriser des congrégations volontaristes *à côté* de la paroisse (*parish*) et de leur accorder le droit de vote au synode. En Nouvelle-Angleterre, toute l'histoire de l'Église fourmille de luttes sur des questions comme celles-ci : qui peut-on admettre aux sacrements? (ou encore comme parrain ?); est-il permis de baptiser les enfants de personnes non admises [3] et, dans ce cas, sous quelles [225] garanties ? etc. La difficulté était que celui qui en était [jugé] digne, non seulement *pouvait*, mais encore *devait* recevoir la communion [4]. Il s'ensuivait que, dans le cas du croyant doutant de son propre mérite et s'abstenant de communier, cette réserve n'effaçait pas son péché [5]. D'un autre côté, afin d'en préserver la pureté, la communauté devait écarter de la communion tout individu indigne [de la recevoir], et en particulier les réprouvés; elle en *répondait* solidairement devant Dieu [6]. Surtout, elle se portait garante que le sacrement était administré par quelqu'un qui était digne de le faire, c'est-à-dire qui était [lui-même] en état de grâce. Ainsi réapparaissaient les antiques problèmes de la constitution de l'Église. En vain Baxter proposa-t-il un compromis,

---

1 Au XVIIe siècle, des letters of recommendation étaient nécessaires aux baptistes n'appartenant pas à la communauté locale pour être admis à la communion; ceux qui n'étaient pas baptistes ne pouvaient y être admis qu'après examen et décision de la communauté (Appendice à l'édition de la Hanserd Knollys Confession de 1689, West Church, Pa., 1817). Assister à la communion était une obligation pour le membre qualifié. Ne pas adhérer à la communauté de sa résidence était tenu pour un schisme. Le point de vue des baptistes était analogue à celui de Kuyper en ce qui concerne l'association avec les autres communautés; toutefois ils repoussaient toute juridiction placée au-dessus des Églises individuelles.

2 SHAW, Church History under the Commonwealth, 11, pp. 152 à 165; GARDINER, Commonwealth, Ill, p. 231.

3 En 1603, la pétition des brownistes au roi Jacques protestait déjà là-contre.

4 Ce principe a été formulé dans des résolutions comme celles du synode d'Edam, en 1585 (dans la collection de REITSMA, p. 139).

5 BAXTER, Ecclesiastical Directory, II, p. 108, a étudié en détail le phénomène de crainte de la communion éprouvée par des fidèles doutant d'euxmêmes (à cause de l'art. 25 de la Church of England).

6 La doctrine de la prédestination représente ici également le type [Typus] le plus pur. Rien ne montre plus clairement quelle était son importance pratique que l'âpre dispute au sujet de l'autorisation de l'admission au baptême des enfants de réprouvés, fût-ce après justification de leur conduite. Cette importance de la prédestination a cependant été continuellement, et bien injustement, mise en doute. Sur les quatre communautés de réfugiés d'Amsterdam (début du XVIIe siècle), trois étaient pour, mais en Nouvelle-Angleterre il a fallu attendre le Halfway Covenant de 1657 pour que s'adoucît l'attitude à leur égard.

suggérant qu'à tout le moins, en cas de nécessité, on pourrait recevoir le sacrement des mains d'un ministre indigne, d'un ministre à la conduite contestable [1].

Comme aux premiers temps du christianisme, le vieux principe donatiste du charisme personnel se heurtait sans ménagement [2]. au principe du character indelebilis du prêtre. Ce *character indelebilis,* établi de façon absolue dans l'Église catholique, dominait également les Églises réformées officielles. Pour celles-ci comme pour celle-là, l'Église était une institution administrant la grâce. Le radicalisme sans compromis du monde idéel [Gedanken-welt] des indépendants consistait en ceci que la communauté religieuse tout entière était responsable de la dignité du ministre aussi bien que de celle des participants à la communion. [226] Les choses sont toujours ainsi, en principe.

On sait qu'en Hollande, depuis quelques dizaines d'années, d'importantes conséquences politiques résultèrent du schisme de Kuyper. L'origine de ce schisme est la suivante : les anciens d'une église d'Amsterdam - donc des *laïcs*, avec *à leur tête* Kuyper, le futur premier ministre, un simple laïc lui aussi, et un ancien - s'opposèrent aux prétentions du directoire synodal de la *Hervormde Kerk der Nederlanden*. Ils refusèrent de reconnaître comme suffisants pour l'admission à la communion les bulletins de confirmations délivrés par ceux des prédicateurs des communautés extérieures qui, de leur point de vue, étaient indignes ou incroyants Afin de les soustraire à la pression religieuse de prédicateurs orthodoxes, et que leur fût donnée l'instruction des catéchumènes, des citoyens d'Amsterdam avaient envoyé leurs enfants auprès de prédicateurs libéraux. Le Kerkeraad [conseil de paroisse] des paroisses [Gemeinde] d'Amsterdam refusa de reconnaître les certificats de conduite morale des communiants établis par ces ministres. Les enfants furent exclus de la sainte cène parce que celle-ci devait rester pure et qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Lorsque la commission synodale eut approuvé les réclamations présentées contre cette déviation, le conseil de paroisse, refusant d'obéir, adopta un nouveau règlement. En cas de suspension, celui-ci autorisait le conseil de paroisse existant à disposer de l'église; il rejetait la communauté avec son synode, et les anciens, Rutgers et Kuyper (des laïcs), pour l'heure suspendus, s'emparèrent par surprise de la Nieuwe Kerk, bien que celle-ci fût spécialement gardée (Cf. HOGERZEIL, De herkelijke strijd te Amsterdam, 1886, et les écrits de Kuyper cités plus haut). Durant les années 20, le mouvement prédestinatien s'était déjà manifesté, sous la direction de Bilderdijk et de ses disciples Isaac da Costa et Abraham Capadose (des juifs baptisés). (A cause de la prédestination, il repoussait par exemple l'abolition de l'esclavage des Noirs, considérée comme une « atteinte à la Providence », et au même titre, il rejetait la vaccination!) Ce mouvement combattait avec ardeur la discipline laxiste de l'Église et l'administration des sacrements à des individus indignes; il conduisit à la sécession. Le synode des Afgescheiden gereformeerde Gemeente (communautés réformées séparées), tenu à Amsterdam en 1840, accepta les Dordrecht Canones et repoussa toute espèce de domination (gezag) « dans ou sur l'Église ». Groen van Prinsterer fut l'un des disciples de Bilderdijk.. Situation identique, dans son essence, à l'antagonisme entre presbytériens et indépendants au XVIIIe Siècle. En effet, des conséquences de la plus haute importance découlaient de cette responsabilité [collective] de la communauté. A côté du principe volontariste de la libre admission dans la communauté de ceux qui sont qualifiés et uniquement de ceux-ci, nous trouvons le principe de la souveraineté de la *communauté* sacramentelle *locale*. Seule la communauté religieuse locale était apte à juger de la qualification d'un de ses membres grâce à la connaissance personnelle [qu'elle en avait] et à une enquête [éventuelle], ce que ne pouvait faire le directoire religieux d'une

[1] Loc. cit. II, p. 110.

[2] Au début du XVIIIe siècle, déjà, l'interdiction des conventicuIes (Slijkgeuzen) avait suscité un Kulturkampf général en Hollande. Élisabeth avait pris parti contre eux avec une brutalité inouïe, allant, en 1593, jusqu'à la menace de la peine de mort. La cause en était le caractère anti-autoritaire de la religiosité ascétique, ou plus exactement, dans le cas présent, les rapports de concurrence entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité civile [weltlichl. (Cartwright avait expressément réclamé qu'il fût permis d'excommunier les princes). En fait, l'exemple de l'Écosse, terre de prédilection pour l'Église presbytérienne et pour la domination cléricale contre le roi, a dû agir à la façon d'un épouvantail.

association interlocale de communautés, aussi librement qu'ait été élu celui-ci. Du fait du nombre restreint de ses membres, seule la Communauté était à même d'opérer cette discrimination, mais aussi seules les communautés relativement *petites* [227] étaient adaptées à ce principe [1].

Là où les communautés étaient trop nombreuses, ou bien il se formait des conventicules, comme dans le piétisme, ou bien leurs membres étaient organisés en groupes qui devenaient garants de la *discipline de l'Église*, comme dans le méthodisme [2].

Il existait un troisième principe : la discipline morale extraordinairement rigide [3] [228] des communautés *s'administrant elles-mêmes*. Principe qui était une conséquence inévitable

---

1 On en trouve déjà des formulations classiques dans l'Amsterdam Confession de 1611 (Publications de la Hanserd Knollys Society, t. X). Ainsi à l'article 16 : (That the members of every church and congregation ought to know one another [...] therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another. » D'où toute direction synodale, toute création d'une autorité centrale de l'Église étaient, en dernier ressort, considérées en leur principe comme une apostasie. C'est ce qui s'est produit au Massachusetts, de même qu'en Angleterre sous Cromwell. Les règles établies par le Parlement, en 1641, autorisaient chaque communauté à se pourvoir d'un ministre orthodoxe et à organiser des conférences. Ces mesures furent le signal de l'invasion des baptistes et des indépendants extrémistes. Les Dedham Protocols du début du presbytérianisme, Publiés par Usher, présupposaient que les communautés individuelles (en fait, probablement aussi les ministres individuels) fussent garantes de la discipline de l'Église. L'admission par vote est mise en évidence par le protocole du 22 octobre 1582 : « That none be brought in as one of this Company without the general consent of the whole. » Mais, dès 1586, ces puritains déclarèrent leur opposition aux brownistes qui, en conséquence, se dirigèrent vers le congrégationalisme.

2 Les « classes » des méthodistes, fondement de leur association en vue de la cure d'âme, étaient la véritable colonne vertébrale de l'organisation tout entière. Une classe comprenait douze fidèles. Le chef de classe devait voir chaque semaine chacun des membres, soit chez lui, soit au class meeting au cours duquel avait lieu le plus souvent une confession générale des péchés. Il devait tenir un registre de la conduite de chacun. Cette comptabilité servait, entre autres, à établir des certificats lors du déménagement d'un des membres. Organisation depuis longtemps, et Partout, tombée en désuétude, même aux États-Unis. Il est possible de se faire une idée de la façon dont fonctionnait cette discipline de l'Église chez les premiers puritains à l'aide du Dedham Protocol, cité plus haut, suivant lequel l'admonition devait être donnée dans le conventicule « if any things have been observed or espied by the brethern ».

3 Dans les pays luthériens, l'Allemagne en particulier, il est notoire que la discipline de l'Église était insuffisamment développée, ou était tombée très tôt en décadence. Elle était aussi sans grande efficacité dans les Églises réformées allemandes, sauf en Clèves et Juliers et dans les autres territoires rhénans. La cause en était l'environnement luthérien et la jalousie entre le pouvoir de l'État et le pouvoir concurrent de puissances autonomes hiérocratiques. jalousie qui certes avait existé partout, mais en Allemagne l'État était demeuré tout-puissant. (En tout cas, on trouve des traces de la discipline de l'Église jusqu'au XIXe siècle. La dernière excommunication eut lieu en 855 dans le Palatinat où, à vrai dire, l'organisation de l'Église remontait à 1563 et n'avait pas tardé à être mise en pratique de façon érastienne.) Seuls les mennonites et, plus tard, les piétistes créèrent des organisations disciplinaires efficaces. (Pour Menno, il n'y avait d' « Église visible » que là où existait une discipline de l'Église, et l'excommunication motivée par une mauvaise conduite ou un mariage mixte était un des éléments tangibles de cette discipline. Les Rinsburger Kollegianten étaient sans dogme; pour eux, seule comptait la « conduite ».) Pour les huguenots, [228] la discipline de l'Église était, en soi, très stricte mais peu à peu elle se relâcha sous l'influence de considérations inévitables - ce qui était d'ailleurs indispensable d'un point de vue politique - en ce qui concerne la noblesse. En Angleterre, les adeptes de la discipline puritaine de l'Église se rencontraient surtout parmi la classe moyenne, bourgeoise et capitaliste, dans la « City » de Londres par exemple. La « City » ne redoutait pas la domination du clergé, mais elle voulait faire de la discipline de l'Église un moyen pour domestiquer la masse.

De son côté, la classe des artisans y était fort attachée. Évidemment, le paysanat et la noblesse l'étaient relativement moins. Les pouvoirs politiques étaient les adversaires de cette discipline, ce qui veut dire qu'en Angleterre le Parlement l'était également. Mais ce qui jouait un rôle déterminant dans ces questions, ce n'était pas des « intérêts de classe », comme chaque document le montre, mais au contraire, des intérêts

de l'intérêt que l'on portait au maintien de la pureté de la communauté sacramentelle (de la communauté de prière chez les quakers). En fait, la discipline des sectes ascétiques était beaucoup plus rigoureuse que celle de n'importe quelle Église; elle était en cela analogue à la discipline monastique. [A l'instar de celle-ci,] elle établissait le principe du noviciat [1]. En opposition avec les Églises protestantes officielles, la communauté interdisait souvent à ses membres tout contact avec ceux qu'elle avait expulsés pour infractions d'ordre éthique, décrétant ainsi contre eux le boycott absolu, même en affaires. Parfois, on allait jusqu'à éviter toute relation avec des non-frères, sauf en cas de nécessité absolue [2]. [229] Pour le maintien de sa discipline, la secte s'en remettait surtout aux laïcs. Nulle autorité spirituelle [geistlich] ne pouvait délier la communauté de sa responsabilité collective devant Dieu. Chez les presbytériens déjà, parmi les laïcs, les anciens jouissaient de beaucoup d'autorité. Mais l'indépendantisme et, à plus forte raison, le baptisme avaient signifié une lutte contre la domination des théologiens [3]. Ce qui, tout naturellement et exactement, conduisait à une cléricalisation du laïcat, lequel assumait les fonctions du contrôle moral au moyen de l'administration autonome de l'admonition et, éventuellement, de l'excommunication [4]. La domination de l'Église par les laïcs s'est en partie exprimée par la revendication [Verlangen] de la libre prédication de ceux-ci (*liberty of prosphesying*) [5].

---

religieux et, à côté de ceux-ci, des intérêts, des convictions politiques. On connaît la dureté de la véritable discipline religieuse puritaine, non seulement en Nouvelle-Angleterre, mais également en Europe. Les généraux et les commissaires de Cromwell, ses agents pour renforcer la discipline de l'Église, formulent à plusieurs reprises la proposition d'exiler toute « idle, debauched, and profane person ».

Chez les méthodistes, les novices pouvaient être radiés sans autre forme de procès pour mauvaise conduite durant leur période de probation, alors que les membres actifs ne l'étaient qu'après enquête d'une commission. Les protocoles des synodes des huguenots (lesquels ont en fait mené longtemps l'existence d'une secte) mettent en évidence la discipline de l'Église. On y trouve, entre autres, des censures pour falsifications de denrées ou malhonnêteté en affaires (60 synode, Avert. gén. XIV). Les lois somptuaires y sont fréquentes, la possession et le commerce des esclaves sont permis (27' synode); une pratique assez laxiste à l'égard des exigences du fisc est tolérée (le fisc est un tyran) (6e synode, Cas de conscience, déc. XIV); l'usure également, ibid. XV (cf. 2e synode général, 17; 11e synode général, 42). Vers la fin du XVIe siècle, les presbytériens anglais étaient désignés sous le nom de disciplinarians dans la correspondance officielle (cité par PEARSON, loc. cit.).

1 Dans toutes les sectes, il y a eu un temps de probation; chez les méthodistes, par exemple, il était de six mois.

2 L'Apologetical Narration des cinq dissenting brethern indépendants du synode de Westminster mit au premier plan la séparation des « casuall and formall Christians ». Ce qui n'a tout d'abord signifié que séparation volontariste et non renonciation au commercium. Mais à l'origine, l'opinion (par la suite adoucie) de Robinson, calviniste de stricte observance et champion du synode de Dordrecht (sur Robinson, cf. DEXTER, Congregationalism, P. 402), était que les séparatistes indépendants ne devaient pas entretenir de relations sociales avec les autres, ceux-ci fussent-ils des electi (ce qui n'était pas considéré comme inconcevable). [229] Bien entendu, la plupart des sectes ont évité de reconnaître ouvertement ce principe, certaines l'ayant même expressément rejeté, du moins en tant que principe. BAXTER, Christian Directory, 11, p. 100 (au bas de la 2e colonne) va jusqu'à penser que si l'on y est contraint, on peut prier en toute tranquillité en compagnie d'un ungodly, à condition que la responsabilité de cet état de choses soit assumée par le père de famille ou par le pasteur et non par l'intéressé lui-même. Façon de voir, cependant, qui n'est pas puritaine. En Hollande, au XVIIe siècle, la mijdinge a joué un rôle très important dans les sectes baptistes extrémistes.

3 C'est ce qu'avaient déjà mis fortement en relief discussions et luttes à l'intérieur des communautés de réfugiés d'Amsterdam, au début du XVIIe siècle. De même, dans le Lancashire, le refus de la discipline cléricale, et la revendication par les laïcs de la direction et du maintien de la discipline de l'Église, furent décisifs pour les positions assumées lors des luttes intestines, au temps de Cromwell.

4 Dans les communautés indépendantes et baptistes, la nomination des anciens fit l'objet d'interminables controverses, sans intérêt pour notre propos.

5 C'est contre cela qu'était dirigée l'ordonnance du Long Parlement du 31 décembre 1646, laquelle se proposait de porter un coup aux indépendants. D'un autre côté, le principe de la liberty of prophesying avait été combattu par les écrits de Robinson. En tant que représentant des épiscopaliens, Jeremy TAYLOR, The

A ce propos on invoquait les conditions qui avaient régné dans les premières communautés chrétiennes. Cette exigence était extrêmement choquante, non seulement au regard de la notion luthérienne d'office pastoral, mais également de l'idée presbytérienne d'ordre divin. D'un autre côté, la domination des laïcs s'est manifestée par leur opposition à toute prédication de théologiens professionnels. Le charisme seul [230] était important, non la fonction [Amt] ou l'instruction [Schulung] [1].

Il n'est pas douteux que les quakers ont tiré de ce principe des conséquences radicales. Pour eux, chacun peut parler à l'assemblée religieuse, mais seulement si l' « Esprit » est descendu en lui. L'existence d'un clergé professionnel est donc exclue [2]. Dans d'autres sectes, on n'est pas parvenu à des conclusions aussi formelles; en tout cas celles-ci n'eurent pas d'effet durable. Soit que le ministre n'exerce pas, par principe, une fonction de « mercenaire » [3], mais seulement une charge honorifique, ou bien qu'il reçoive des dons honorifiques volontaires [4]; soit que sa charge puisse constituer une occupation secondaire dont seuls les frais lui seraient remboursés [5]; soit encore qu'il risque à tout moment d'être révoqué, ou bien qu'il existe une sorte d'organisation missionnaire avec prédicateurs itinérants et pouvant travailler, de temps à autre, sur le même « circuit » [6], comme dans le méthodisme [1]. [231] Là

Liberty of prophesying (1647), lui fit des concessions. Les tryers de Cromwell demandaient que l'autorisation de prophétiser fût subordonnée à l'attestation de six membres qualifiés de la communauté, dont quatre laïcs. Dans les premiers temps de la Réforme en Angleterre, non seulement les exercises et les prophesyings avaient été fréquemment tolérés Par des évêques fervents, mais encore ceux-ci les avaient encouragés. En Écosse, en 1560, ils étaient des éléments constitutifs de l'activité de l'Église : introduits à Northampton en 1571, ils le furent ailleurs bientôt après. Mais Élisabeth persistait dans sa détermination de les supprimer, ce que confirma sa proclamation de 1573 contre Cartwright.

1 À Amsterdam, Smyth avait déjà demandé que le régénéré n'eût pas la Bible sous les yeux lorsqu'il prêchait.

2 De nos jours, nulle part cela n'a probablement jamais été poussé aussi loin. La « légende » officielle veut que, dans les assemblées, s'assoient sur un banc spécial, face à la communauté, les membres sur qui - selon l'expérience acquise - la venue de l' « esprit » pendant le culte a le plus de chances de se produire. On attend alors dans un profond silence que l'esprit descende sur l'un d'eux (voire sur un autre membre de la communauté). Un jour, dans un collège de Pennsylvanie, j'ai assisté à un service où, contre mon espoir, l'esprit ne prit pas possession de la vieille dame qui était assise sur le banc, dans de beaux mais simples atours, et dont le charisme était des plus célèbres. En revanche - et sans nul doute après entente préalable. - il descendit sur le brave bibliothécaire du collège, qui se lança dans un discours fort éloquent sur la notion de « saint ».

3 Les révolutions charismatiques des sectaires (du type de Fox et autres chefs du même genre) ont toujours commencé, à l'intérieur des communautés, par la lutte contre les prébendés de l'État, considérés comme des « mercenaires », et en faveur du principe apostolique de la prédication gratuite par ceux qu'anime l'esprit. Le Parlement fut le théâtre de disputes très vives entre Goodwin, le congrégationaliste, et Prynne, celui-ci reprochant à celui-là d'avoir accepté un living [bénéfice], contrairement à ses principes, tandis que Goodwin déclarait n'accepter que ce qui lui était donné volontairement. La règle que seuls sont autorisés les dons volontaires pour l'entretien des prédicateurs est exprimée dans la pétition des brownistes à Jacques 1er (1603). (Point 71: de là, la protestation contre les popish livings et Jewish tithes.)

4 Ces derniers étaient réclamés pour tous les prédicateurs dans l'Agreement of the People du 1er mai 1649.

5 Ainsi pour les prédicateurs locaux, chez les méthodistes.

6 En 1793, le méthodisme abolit toute différence entre les prédicateurs ayant reçu l'ordination et les autres. En conséquence, les prédicateurs itinérants non ordonnés (travelling preachers), autrement dit les missionnaires, représentants caractéristiques du méthodisme, étaient mis sur un pied d'égalité avec les prêtres qui tenaient encore leur ordination de l'Église anglicane. Mais en même temps les prédicateurs itinérants obtinrent le monopole de prêcher dans tout le « circuit » et d'administrer les sacrements (c'est de cette époque seulement que date en principe l'administration autonome des sacrements, niais à des heures différentes de celles qui étaient en usage dans l'Église officielle, à laquelle on prétendait continuer d'appartenir). Comme depuis 768 il leur était interdit d'exercer une activité secondaire à titre civil, les prédicateurs se transformèrent en un nouveau clergé. En 1836, [231] fut même instituée une ordination formelle. Il

où la charge [Amt] (au sens traditionnel) et, partant, la qualification théologique, avaient été maintenues [2], celle-ci n'avait que la valeur d'une condition technique préalable. Ce qui l'emportait de façon réellement décisive, c'était le charisme de l'état de grâce. C'est à constater celui-ci par des enquêtes que s'employaient les autorités qui - comme les *tryers* de Cromwell (organisations locales qui établissaient les certificats de qualification religieuse) et les *ejectors* (instances disciplinaires ecclésiastiques) [3] - devaient examiner l'aptitude des ministres. On le voit, qu'il s'agisse de l'autorité ou de l'appartenance à la communauté elle-même, le caractère charismatique n'était pas perdu de vue. Dans l'armée de Cromwell les saints n'acceptaient la communion que de ceux qui étaient religieusement qualifiés, le soldat se refusait à marcher au feu sous les ordres d'un officier qui n'eût pas appartenu comme lui à cette même communauté sacramentelle [4].

A tout le moins chez les baptistes et dans les dénominations qui en dérivent, il était exigé que l'esprit fraternel des premiers chrétiens régnât parmi les membres [5]. Parmi les sectes, [232] beaucoup tenaient pour strictement prohibé tout appel aux tribunaux de l'État [6] et l'entraide en cas de détresse était un devoir [7]. Il va sans dire que si les relations *d'affaires* avec les non-frères n'étaient pas interdites (sauf parfois dans des communautés particulièrement extrémistes), les frères étaient cependant préférés [8]. Dès le début, on trouve en vigueur

existait en outre des prêcheurs locaux recrutés parmi les laïcs, pour lesquels le prêche constituait une profession secondaire; ils n'avaient pas le droit d'administrer les sacrements et leur compétence était purement locale. Ni à l'une ni à l'autre de ces deux catégories n'étaient attribués de vêtements indiquant la fonction.

1 En fait, la plupart des « circuits » sont devenus de petites paroisses, en Angleterre du moins, et le voyage des prédicateurs une simple fiction. Toujours est-il que jusqu'à présent s'est maintenue la règle : un ministre ne doit pas desservir le même circuit plus de trois ans d'affilée. Il s'agissait de prédicateurs professionnels. En revanche, les local preachers, parmi lesquels étaient recrutés les prédicateurs itinérants, exerçaient une profession civile et leur licence de prédicateur n'était valable (à l'origine) que pour la durée d'une année. Leur existence s'était avérée nécessaire à cause du grand nombre des services divins et des chapelles. Par-dessus tout, ils constituaient l'ossature de l'organisation des « classes » et de la cure d'âmes, c'est-à-dire un véritable organe central de la discipline de l'Église.

2 L'opposition de Cromwell au « Parlement des saints » devint aiguë du fait, entre autres, de la question des universités (lesquelles auraient disparu avec l'élimination de la dîme et des prébendes). Cromwell ne pouvait se résoudre à détruire des centres de culture qui étaient avant tout, selon l'esprit du temps, des institutions où se formaient les théologiens.

3 Il en allait de même selon la proposition de 1652, et essentiellement aussi en accord avec la Constitution de l'Église de 1654.

4 Un exemple est donné par GARDINER, Fall of the Monarchy, 1, p. 380.

5 La Confession de Westminster (XXVI, I), de son côté, pose le principe du devoir d'entraide tant à l'intérieur qu'à l'extérieur [de la secte]. Dans toutes les sectes, nombreuses sont les prescriptions de cet ordre.

6 Les méthodistes ont maintes fois essayé de punir par l'exclusion l'appel au juge séculier. D'autre part, ils ont créé de multiples instances auxquelles on pouvait avoir recours contre les mauvais payeurs.

7 Chez les premiers méthodistes, une commission de frères était chargée d'enquêter sur tous les cas de cessation de paiement. S'endetter sans être assuré de pouvoir rembourser était une cause d'exclusion; d'où la notoriété des méthodistes en matière de crédit. Comparer avec les résolutions des synodes hollandais citées note 25. Dans la Hanserd Knollys Confession baptiste (c. 28), le devoir de s'entraider entre frères est prescrit sous la réserve suivante : il ne doit occasionner aucun préjudice à la sainteté de la propriété. Il est parfois rappelé aux anciens, et même avec une grande rigueur (ainsi dans la Cambridge Platform de 1647, éd. de 1653, no 6), d'avoir à prendre des mesures contre les membres qui vivent « without a calling » ou se conduisent « idlely in their calling ».

8 Chez les méthodistes, c'est une obligation expressément formulée.

le système de ces certificats (attestant l'appartenance à la secte et la *conduite*) [1] délivrés aux frères qui changeaient de résidence.

Chez les quakers, les oeuvres de bienfaisance s'étaient développées au point que la charge qu'elles constituaient devait finalement paralyser la propension au prosélytisme. La cohésion des communautés était si puissante qu'on a pu la tenir, et à juste titre, pour l'une des raisons du caractère largement urbain et de la densité du peuplement de la Nouvelle-Angleterre [2], en contraste avec le Sud.

Tous ces points montrent que les fonctions modernes des sectes américaines et des associations à forme sectaire décrites au début de cette étude descendent en droite ligne [2331 - et doivent être considérées comme des éléments et des survivances - du système de relations qui a régné autrefois dans toutes les sectes ascétiques et les conventicules, système qui, de nos jours, tombe en décadence. Dès le début est attesté, immense, exclusif, l' « orgueil de caste » des sectaires [3].

Et maintenant, quelle part de tout ce développement était - et reste encore - réellement décisive pour notre problème? Au Moyen Age aussi, l'excommunication avait des conséquences civiles et politiques. Elle était même pratiquement plus rigoureuse que là où régnera plus tard la liberté des sectes. Au Moyen Age aussi, seul le chrétien pouvait revendiquer le statut de citoyen à part entière. Au Moyen Age aussi existait la possibilité d'employer les moyens de la discipline de l'Église contre un évêque qui ne payait pas ses dettes, ce qui, comme Aloys Schulte l'a excellemment montré, faisait bénéficier l'évêque de plus de crédit que n'en avait le prince séculier. De même, le fait que pesait sur le lieutenant prussien la menace d'être chassé de l'armée s'il ne remboursait pas l'argent emprunté, renforçait son crédit. Même chose encore pour l'étudiant affilié à une corporation. Au Moyen Age aussi, la confession et le pouvoir coercitif de l'Église permettaient l'exercice d'une discipline efficace, et il en fut effectivement ainsi. Enfin, la menace d'excommunication qui planait sur le débiteur en cas de faux serment était exploitée à fond.

Certes, tout cela est indubitable. Il reste que les types de comportement encouragés ou interdits dans ces conditions différaient totalement de ceux qui furent inculqués ou réprimés par l'ascèse protestante. Pour le lieutenant, l'étudiant, voire pour l'évêque, un crédit accru ne reposait certainement pas sur la mise en valeur d'aptitudes personnelles aux *affaires*. De cette dernière remarque il ressort que si, par rapport au but poursuivi, [ces deux courants religieux] allaient dans le même sens, leurs résultats étaient, de toute nécessité, fondamentalement différents. La discipline de l'Église du Moyen Age, de même que celle des luthériens, 1° était

[1] Chez les méthodistes, à l'origine, ces certificats devaient être renouvelés tous les trois mois. Comme nous l'avons déjà noté, les premiers indépendants n'accordaient la communion qu'à ceux qui étaient en possession d'un ticket. Chez les baptistes, un nouvel arrivant n'était admis que s'il était porteur d'une letter of recommendation de sa communauté d'origine; cf. l'appendice à l'édition de la Hanserd Knollys Confession de 1689 (West Chester, Pa., 1827). Au début du XVIe siècle, les trois communautés baptistes d'Amsterdam connaissaient déjà ce système que, depuis, l'on retrouve partout. Au Massachusetts, depuis 1669, un certificat du prédicateur et des *select men* concernant l'orthodoxie et la conduite jouait le rôle d'une attestation de qualification permettant au porteur d'obtenir la citoyenneté politique (ce certificat remplaçait l'autorisation primitive de participer à la communion).

[2] Doyle, dans l'ouvrage cité à plusieurs reprises, attribue à ce facteur le caractère industriel de la Nouvelle-Angleterre, par opposition avec les colonies agricoles.

[3] Cf. par exemple les remarques de Doyle sur les rapports entre classes sociales en Nouvelle-Angleterre, où l' « aristocratie » était constituée par les familles ayant une vieille tradition religieuse et lettrée, et non par les classes possédantes.

entre les mains d'un clergé officiel; 2º agissait (dans la mesure où elle était efficace) par des moyens autoritaires; 3º distribuait punitions ou récompenses [prämieren] pour des actes concrets et *singuliers*.

La discipline de l'Église des puritains et des sectes [présentait les caractères suivants] : [234] 1º elle était, Parfois en partie, souvent en totalité, aux mains des laïcs; 2º son moyen d'action consistait dans l'obligation où se trouvait l'individu de *s'affirmer personnellement* ; 3º, elle cultivait [certaines] *qualités*, ou, si l'on préfère, elle les sélectionnait. De ces trois points, le dernier est le plus important.

Pour pénétrer dans le cercle de la communauté, le membre d'une secte (ou d'un conventicule) devait révéler des *qualités* d'un certain ordre dont la possession - ainsi que nous l'avons exposé dans l'étude précédente - a été des plus importantes pour l'évolution du capitalisme rationnel moderne. Afin de *s'affirmer* dans ce cercle, il lui fallait sans cesse prouver [bewähren] l'existence de ces qualités. Jour après jour, il devait les cultiver en lui. Car - nous l'avons exposé dans l'étude qui précède - de même que sa béatitude [Seligheit] dans l'au-delà, toute son existence sociale d'ici-bas dépendait de cette «épreuve » [bewähren] de soi-même [1]. Toute notre expérience le confirme, il n'existe pas de moyen d'éducation plus puissant que cette nécessité de s'affirmer socialement soi-même dans le cercle de ses compagnons. C'est pourquoi la discipline éthique des sectes, discipline continue et qui passe [pratiquement] inaperçue, se trouve, vis-à-vis de la discipline autoritaire de l'Eglise, dans le même rapport que l'éducation rationnelle et la sélection vis-à-vis des ordres et des interdits. A cet égard, comme a presque tous les autres, les sectes puritaines sont par excellence les porteurs de l'ascétisme séculier, lui-même l'antithèse la plus conséquente, et en un certain sens l'unique antithèse conséquente, de l'Église catholique universaliste, institution en vue de la grâce [Gnadenanstalt]. Les sectes puritaines utilisèrent pour les fins de cette éducation disciplinée [Anzüchtung] les intérêts *individuels* tout-puissants sur le plan social de l'estime de soi-même. Ces mobiles *individuels* et ces intérêts personnels furent donc mis au service du maintien et de la propagation de l'éthique puritaine « bourgeoise ». Ce qui fut absolument décisif pour la force de pénétration et l'ampleur du résultat.

Car - répétons-le [2] - ce n'est pas la doctrine éthique d'une religion 1235] qui comporte des bénéfices [Prämien] psychologiques, mais la conduite éthique qu'elle détermine, Ces bénéfices, selon [ce que la religion donnée entend par] biens de salut, constituent son « éthos » spécifique, au sens social du terme. Pour le puritanisme, cette Conduite était un mode de vie déterminé de façon méthodique et rationnelle, lequel - dans des conditions données - a frayé la voie à l' « esprit » du capitalisme moderne. Dans toutes les dénominations puritaines, ces bénéfices psychologiques étaient liés à la « confirmation » [Bewährung] du chrétien devant Dieu, au sens d'assurance du salut; à l'intérieur des sectes puritaines, ils étaient axés sur l' « attestation » devant les hommes, au sens d'affirmation sociale de soi-même. Ces deux aspects se complétaient dans leur action dans une même direction, aidant ainsi l' « esprit » du capitalisme moderne à accoucher de son *éthos* spécifique, c'est-à-dire de l'éthos de la

---

1 En face de cela, répétons-le, la confession catholique constitue un moyen de se décharger de l'immense pression intérieure qui ne cessait d'oppresser le sectaire dans sa conduite. Nous n'examinerons pas ici dans quelle mesure certaines communautés religieuses du Moyen Age, orthodoxes et hétérodoxes, furent les devancières de ces sectes ascétiques du protestantisme.

2 Soulignons de nouveau avec force ce point absolument décisif et qui a été mis en relief dans le premier des deux essais présentés ici. L'erreur fondamentale de mes critiques est précisément de n'avoir pas pris garde au fait. Dans l'étude de l'éthique des Hébreux, en relation avec les doctrines, fort ressemblantes des systèmes éthiques égyptien, phénicien et babylonien, nous noterons des états de fait tout à fait analogues.

bourgeoisie moderne. En particulier, l'organisation de sectes et de conventicules avec l'éclatement radical de la sujétion patriarcale et autoritaire [1] [qu'elle a provoqué], et sa façon d'interpréter le principe qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, cette organisation a constitué l'un des fondements historiques les plus importants de l' « individualisme » moderne. Enfin, pour comprendre la nature de ces effets éthiques, un dernier parallèle. Dans les corporations du Moyen Age on trouvait fréquemment un contrôle du niveau éthique des adhérents, analogue à celui qu'exerçait la discipline dans les sectes ascétiques protestantes [2]. Mais évidente est la différence, et d'ailleurs inévitable, entre corporations et sectes dans leurs effets sur le comportement économique de l'individu. La corporation réunissait des confrères, autrement dit, des *concurrents*, afin précisément de *limiter* la concurrence et le désir d'acquisition rationnelle qui s'ensuivait. Elle enseignait des « vertus civiques »; en un certain sens (que nous n'analyserons pas ici en détail), elle figurait le porte-parole du « rationalisme » bourgeois. Mais elle agissait par le biais des « moyens d'existence » [Nahrungspolitik] qu'elle reconnaissait à ses membres et par celui de la *tradition.* [236] Dans la mesure où la réglementation de la corporation sur le plan économique a été effective, elle a eu les conséquences pratiques que l'on sait.

Pour leur part, les sectes ne rassemblaient pas des individus techniquement qualifiés pour exercer une profession par un apprentissage ou des origines familiales. Elles réunissaient des *compagnons de croyance* éthiquement qualifiés par la discipline et la sélection; elles contrôlaient et réglementaient la conduite de leurs membres au sens *exclusif* de *vertu formelle* et d'ascétisme méthodique, faisant fi de toute manipulation des moyens d'existence de ses membres qui aurait pu freiner le désir d'un gain rationnel. Le succès, au sens capitaliste, d'un membre d'une corporation, ruinait l'esprit corporatif - comme cela s'est produit en Angleterre et en France - et, de ce fait, il était regardé avec horreur. Légitimement obtenu par un frère d'une secte, un succès du même ordre fournissait au contraire la preuve de son mérite et de sa confirmation [Bewährung]; prestige et chances d'expansion de la communauté s'en trouvaient accrus. En conséquence, un tel succès était vu avec faveur, de nombreuses assertions l'ont ci-dessus démontré.

Considérons l'organisation du travail libre dans les corporations, sous la forme qu'ont prise celles-ci durant le Moyen Age chrétien, et qui était fort éloignée de leur dessein [initial]. A coup sûr, elle ne doit pas être envisagée seulement comme une entrave à l'organisation capitaliste du travail; elle en a également constitué comme une étape préalable, une étape peut-être indispensable [3]. Il n'en est pas moins évident que la corporation ne pouvait enfanter *l'éthos* capitaliste bourgeois des temps modernes. Seul, le mode de vie méthodique des sectes ascétiques était en mesure de légitimer en les transfigurant les motivations économiques « individualistes » de celui-ci.

1 A ce sujet, comparer avec ce qui est dit dans l'étude précédente, pp. 226 sqq. Les congrégations, chez les juifs de l'Antiquité comme chez les premiers chrétiens, agissaient, chacune à sa manière, dans la même direction (c'est ce qui a déterminé, nous le verrons, la disparition de l'importance sociale de la parenté chez les juifs; le christianisme a agi dans le même sens au début du Moyen Age).

2 Qu'il suffise de donner en exemple le Livre des métiers du prévôt de Paris, Étienne BOILEAU (1268) (éd. Lespinasse et Bonnardot, Histoire générale de Paris), pp. 211, section 8; 215, section 4.

3 L'analyse de ces relations causales assez embrouillées ne peut être abordée ici.

OUVRAGES CITÉS PAR MAX WEBER

ADAMS (Thomas), in Works of the English Puritan Divines (London, 1845-1847).

ALBERTI (Leone Battista), 4 Del governo della famiglia », Opere volgari di Leone Battista Alberti, annotate e illustrate dal dott. Anicio Bonucci (Firenze, 1843-1849), 5 vol.

American Church History Series.

American Friend [revue baptiste].

APPLEGARTH (A. C.), The Quakers in Pennsylvania, John Hopkins University Studies in History and Political Science, Series X, vol. VIII et IX.

ARNOLD (Samuel G.), History of the State of Rhode Island (Providence, 1859).

ARNOLD (Matthew), St. Paul and Protestantism, with an Essay on Puritanism and the Church of England (London, 1875, édition populaire 1887).

ASHLEY (William James), Birmingham Industry and Commerce (Birmingham, 1913).

AYMON (jean), Tous les Synodes nationaux de l'Église réformée de France auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques (du cardinal de Sainte-Croix au cardinal Borromée) sur ces matières synodales (La Haye, 1710).

BAILEY (R.), Praxis pietatis (Leipzig, 1724).

BAIRD (Henry M.), History of the Rise of the Huguenots of France (New York, 1879).

Baptist Handbook (London, 1896).

Baptist Quarterly Review (The).

Baptists Manuals (Paris, 1891-1893)

BARCLAY (Robert), An Apology for the True Christian Divinity, being an Explanation and Vindication of the principles and Doctrines of the People called Quakers, written in Latin and English by Robert Barclay (Birmingham, 1772).

BARCLAY (Robert), The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth (London, 1876).

Bax (E. Belfort), Rise and Fall of the Anabaptists (New York, 1902).

BAXTER (Richard), An Christian Directory, or a Summ of practical Theology and Cases of Conscience (London, 1677, 1678).

— « Life », in Reliquiae Baxterianae, or Mr. Richard Baxter's Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times Publish'd by Matthew Sylvester (London, 1696).

— Ecclesiastical Directory.

— The Saints' Everlasting Rest, or a Treatise on the blessed State of the Saints in their enjoyment of God in Heaven, by the Rev. Richard Baxter (London, s. d. [1650]).

BECKER (Bernhardt), Zinzendorf und sein Christentum (Leipzig, 1900).

BELOW (Georg von), Die Ursachen der Reformation (Freiburg, 1916).

BERNSTEIN (Eduard), Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts, in Geschichte des Sozialismus (Stuttgart, 1895), publié en volume à part sous le titre : Sozialismus und Demokratie in der groBen englischen Revolution, Intern. Bibl., vol 44 (Stuttgart, 19o8).

Bèze (Théodore DE), De Praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima, ex Th. Bezae praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphaele Eglino, [...] recens excepta. Adjecta sunt aliquot loca ex libello D. Lutheri de servo arbitrio adversus Erasmum desumpta (Genevae, 1582).

Bibliotheca Sacra (StraBburg, Oberlin, 1900).

BIELSCHOWSKY (Albert), Goethe (Berlin, 1914), 2 Vol.

BOILEAU (Étienne), Les métiers et corporations de la ville de Paris. XIIIe siècle. Le Livre des Métiers d'Étienne Boileau, publié par René de Lespinasse et François Bonnardot (Paris, 1879).

BORINSKI (Karl), Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten, Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaft (München, 1919).

BRASSEY (Thomas), Works and Wages (London, 1872).

BRENTANO (Lujo), Die Anfänge des modernen Kapitalismus (München, 1916).

-— Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung (Leipzig, 1875, 1893).

BRODNITZ (Georg), Englische Wirtschaftsgeschichte (Jena, 1918).

BROWN (John), The English Puritans (Cambridge, 1910).

BROWN (John), The Pilgrim Fathers of New England (New York, 1895).

BROWN (John Newton), D. D., The Baptist Church Manual (Am. Bapt. Publ. Soc., Philadelphia, ?).

BROWNE (Robert), A Treatise of Reformation without tarying for anie, and of the wickednesse of those Preachers which will not reforme till the Magistrate commaunde or compell them (? , 158Z [probablement]).

BRYCE (James), The American Commonwealth (London, 188o), 4 vol.

BUNYAN (John), The Pharisee and the Publican, Works of the English Puritan Divines (London, 1845-1847).

— The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come (London, 1678-1684), 2 vol.

BURRAGE (Champlin), The Church Covenant Idea. Its Origin and its Development (Philadelphia, Am. Baptist Publ. Soc,. 1904)

— The Early English Dissenters in the Light of Recent Research, 1550- 1641 (Cambridge, 1912), 2 Vol.

BUSKEN-HUET (Conrad), Het Land van Rembrandt (Haarlem, 1883-1884), 3 vol.

BUTLER (Samuel), Hudibras (London, 1663-1678), 3 parties.

CALVIN (jean), 7oannis Calvini Opera quae supersunt omnia, éditées par BAUM, CUNITZ et REUSS, in Corpus Reformatorum, t. XXIX-LXXXVII (Braunschweig, 1863-1900), 59 vol.

— Institutio christianae religionis (Genevae, 1561).

— Commentarii in Jesaiam prophetum, Opp. III.

CAMPBELL (Douglas), The Puritans in Holland, England and America (London, 1892).

CARLYLE (Thomas), Oliver Cromwells Letters and Speeches (London, 1845).

CATON L'ANCIEN, De re rustica.

CHARNOCK (Stephen), A Principle of Goodness, in Works of the English Puritan Divines (London, 1845-1847).

— Seff-Examination, Works of the English Puritan Divines (London, 18451847).

CLARKSON (Thomas), A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends (London, 1867).

Confession d'Augsbourg 1530 [textes français, allemand et latin (Paris/Strasbourg, 1949)].

CORNELIUS (Karl Adolf), Geschichte des münsterischen Aufruhrs (Leipzig, 1855-1860), 2 vol.

Corpus Reformatorum, édité par BAUM, CUNITZ et REUSS (Braunschweig, 1863 - 1901), 59 Vol.

CRAMER (S.), art. « Menno » et « Mennoniten », in Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche.

CROSBY (Thomas), The History of English Baptists (London 1738-1740), 4 vol.

CULROSS, Hanserd Knollys, Baptist Manuals, Vol. 2 (London, 1891).

DENIFLE (Heinrich), Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäBig dargestellt (Mainz 1904-igo6), 2 vol.

DEXTER (Henry Martin), Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature (New York, 188o).

— The True Story of 7ohn Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his Contemporaries (Boston, 1881).

DOWDEN (Edward), Puritan and Anglican : Studies in Literature (London, 1901).

DOYLE (John Andrew), The English in America (London, 1887).

DUPIN DE SAINT-ANDRÉ, L'ancienne Église réformée de Tours. Les membres de l'Église, Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme, IV (1856).

EGER (Karl), Die Anschauung Luthers vom Beruf (GieBen, 1900).

EIBACH (R.), John Milton als Theologe, Theologische Studien und Kritiken, LIl (1879).

EMILIANI-GIUDICI (Paolo), Storia dei Com. Ital. (Firenze, 1866).

ENDEMANN (Wilhelm), Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschaftsund Rechtslehre (Berlin, 1874-1883), 2 vol.

FIRTH (Charles Harding), Cromwell's Army (London, 1902).

Fox (George), Journal, 4 The Friends' Library » (Philadelphia, 1837).

Francke (August Hermann), Lectiones paraeneticae.

— Von des Christen Vollkommenheit.

FRANKLIN (Benjamin), Necessary Hints to Those That would Be Rich, Works, Vol. II. Édition Sparks (Boston, 1840), 10 Vol.

— Advice to a Young Tradesman, Works, Vol. Il. Édition Sparks (Boston, 1840), 10 Vol.

— The Life of Franklin, written by himself, éd. Bigelow (Philadelphia, 1874), 3 Vol.

FREYTAG (Gustav), Bilder aus der deutschen Vergangenheit (Leipzig, 1859-1862), 4 Vol.

FROUDE (James Anthony), John Bunyan (London, 1880).

Fruin (Robbert Jacobus), Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1588-1598 (Amsterdam, 1861).

FUNCK, (F.X.), Ober die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen, Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft, XXV (1869).

FüBlI (Johann Conrad), Compendium historiae helveticae antiquae (Tiguri, 1734).

GARDINER (Samuel Rawson), The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1628-1660, selected and edited by... (Oxford, 1889).

— The Fall of the Monarchy of Charles I, 1637-1649 (London, 1882).

— History of the Commonwealth and Protectorate, 1649-1660 (London, 1894-1900, 3 Vol.

GOETHE (Johann Wolfgang von), Maximen und Reflexionen (Weimar, 1907).

GOTHEIN (Eberhard), Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften (StraBburg, 1891-1892).

GROEN VAN PRINSTERER (Guillaume), Handboek der Geschiedenis van het Vaderland (Leyden, 1841-1846).

— La Hollande et l'influence de Calvin (Amsterdam, 1864).

— Le parti anti-révolutionnaire et confessionnel dans l'Église réformée des PaysBas, étude d'histoire contemporaine (Amsterdam, 1860).

GRUBB (Edward), Social aspects of the Quaker Faith (London, 1899).

HANNA (Charles A.), The Scotch-Irish, or the Scot in North Britain, North Ireland and North America (New York, 1902).

HARNACK (Adolf), Debatterede, in Mitteilungen des evangelisch-sozialen Kongresses, 15. Folge (1904), pp- 88-90.

HASBACH (Wilhelm), Zur Charakteristik der englischen Industrie, Schmollers Jahrbuch, XXVII (1903).

HEIDEGGER (Johann Heinrich), Corpus theologiae christianae (Zürich, 1711).

HELLPACH (Willy), Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie (Leipzig, 1904).

— Nervosität und Kultur (1903)

HENRY (Matthew), The Worth of the Soul, Works of the English Puritan Divines (London, 1845-1847).

HEPPE (Heinrich Ludwig), Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche (Elberfeld, 1861).

— Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande (Leyden, 1879).

HERMELINK (Heinrich), Reformation und Gegenreformation (Tübingen, 1911).

HERTLING (Georg Freiherr von), Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft (Freiburg, 1899).

HOENNIKE (Gustav), Studien zur altprotestantischen Ethik (Berlin, 1902).

HOFFMANN (Hermann von), Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618-1619 (Leipzig, 1902).

HOGERZEIL (H.V.), De kerkelijke strijd te Amsterdam, toegelicht en beoordeeld (1885-1888).

HÖNIG (Fritz), Oliver Cromwell (Berlin, 1887).

HONIGSHEIM (Paul), Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert [Dissertation] (Heidelberg, 1914).

HOORNBEEK (Johannes), Theologia practica (Utrecht, 1663).

HOWE (Daniel W.), The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England (Indianapolis, 1899).

HUNDESHAGEN (Karl Bernhard), Beiträge zur Kirchen-, Verfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus (Wiesbaden, 1864).

HUYGHENS (Constantijn), « Autobiografie », Oud Holland (1891), pp. 106-136.

IRVING (Washington), Bracebridge Hall, or the Humorists (London, 1822).

JACOBY (Ludwig S.), Handbuch des Methodismus (Bremen, 1855).

JAMES (William), The Varieties of the Religious Experience (London, 1902).

JANEWAY (James), Heaven upon Earth, Works of the English Puritan Divines (London, 1845-1847).

JASPERS (Karl), Psychologie der Weltanschauungen (Berlin, 1919).

JONES (Rufus B.), George Fox, an Autobiography (Philadelphia, 1903).

JÜLICHER (Adolf), Die Gleichnisreden Jesu (Freiburg, 1886-1896), 2 vol.

JÜNGST (Johannes), Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Persall Smith, Skizze aus der neuesten Kirchengeschichte (Gotha, 1875).

KAMPSCHULTE (Friedrich Wilhelm), Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf (Leipzig, 1869-1899), 2 vol.

KATTENBUSCH (Ferdinand), art. « Sekte » in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

KAUTSKY (Karl), Geschichte des Sozialismus (Stuttgart, 1895).

KELLER (Franz), Unternehmen und Mehrwert, Schriften der Görresgesellschaft, fasc. 12 (Paderborn, 1912).

KELLER (Gottfried), Die drei gerechten Kammmacher, in Die Leute von Seldwyla (Braunschweig, 1856).

KLAGES (Ludwig), Prinzipien der Charakterologie (Leipzig, 1910).

KNOLLYS (Hanserd), [Confession] (West Chester [Pa.] 1827) [reproduite dans Baptist Confessions of Faith, éd. par W.L. Lumpkin, The Judson Press (Philadelphia, 1959)].

Köhler (August), Die niederländische reformierte Kirche (Erlangen, 1856).

KÖHLER (Walter Erich), Ein Wort zu Denifles Luther (Tübingen, 1904).

KOLDE (Theodor), Der Methodismus und seine Bekämpfung (Erlangen, 1886).

KÖSTER (Adolf), Die Ethik Pascals (Tübingen, 1907).

KÖSTLIN (Julius), art. « Gott)), in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

KURNBERGER (Ferdinand), Der Amerikamüde (Frankfurt, 1855).

KUYPER (Abraham), Het conflict gekomen (Amsterdam, 1886). - Het dreigend conflict (Amsterdam, 1886). - Separatie en doleantie [...] (Amsterdam, 18go).

LAMPRECHT (Karl), Deutsche Geschichte (Berlin, 1891 et suiv.). 12 Vol. et 2 Vol. de compléments.

LANG (J. C.), article in The Baptist Quarterly Review (1883).

LAVELEYE (Émile de), Le protestantisme et le catholicisme, et leur rapport avec la liberté et la prospérité (Bruxelles, 1875).

LAW (William), A serious Call to a devout and holy Life (London, 1729).

LEONARD (Ellen M.), Early History of English Poor Relief (Cambridge, 1900).

LEVY (Hermann), Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft (Jena, 1912).

— Studien über das englische Volk, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XLVI 6918-1919), 422 sqq., 636 sqq.

LOBSTEIN (Paul), Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung. Theologische Abhandlungen far H. Y. Holtzmann (Tübingen, 1902).

LOOPS (Friedrich), art. « Methodismus » in Realenzyklopädie far protestantische Theologie and Kirche.

LORIMER (G.), The Baptists in History (New York, 1902).

LÖSCHER (Valentin Ernst), Thimotheus verinus.

LUTHARDT (Christoph Ernst), Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen (Leipzig, 1866).

LUTHER (Martin), Deutsche Schriften (Erlangen und Frankfurt, 1826-1857), 67 vol.

— Lateinische Schriften (Erlangen, Frankfurt und Calw, 1829-1886), 38 vol.

MACAULAY (Thomas Babington, lord), Critical and Historical Essays (London, 1830).

— Critical and Miscellaneous Essays (Philadelphia, 184 0

MACPHAIL (William Merry), The Presbyterian Church. A brief account of its doctrine, worship and polity (London, 19o8).

MALINIAK (Julian), Die Entstchung der Exportindustrie und des Unternebmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert, Zürcher volkswinschaftliche Studien, fas. 2 (Zürich, 1913).

MANLEY (Thomas), Usury of 6 % examined (London, 1669).

MARKS (Erich), Gaspard von Coligny, sein Leben und das Frankreich seiner Zeit (Stuttgart, 1892).

Massachusetts Historical Society, Collections of the (Boston), p. 1792 sqq.

MASSON (David), The Life of John Milton in Connexion with the History of his Time (London, 1859-1880), 6 vol.

MAURENBRECHER (Max), Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (Leipzig, 1898).

MILTON (John), Paradise Lost (London, 1667).

MIRBT (Karl Theodor), art. « Pietismus » in Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche.

MONTESQUIEU (Charles Louis de Segondat, baron de la Brède et de), De l'Esprit des Loix, Oeuvres de M. de Montesquieu, nouvelle édition revue [...] [Amsterdam et Leipsick] (Paris, 1758), 3 vol. Morgenblatt für gebildete Leser, no 2 16 (1846).

MULLER (Karl), Kirchengeschichte (Freiburg, 1892).

— Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (Leipzig, 1903).

Murch (J.), A History of the Presbyterian and General Baptist Church in the West of England (London, 1835).

MUTHMANN (A.), Psychiatrisch-theologische Grenzfragen, Zeitschrift für Religionspsychologie, tome I, fasc. 2 (1907).

NABER (jean-Charles), Calvinist of libertijnsch (1572-1631) (Utrecht, 1884).

NEAL (Daniel), The History of the Puritans, or Protestant Non Conformists, from the Reformation in 1517 to the Revolution in 1688, comprising an Account of their Principles [...] (London, 1730).

NEUMANN (Karl), Rembrandt (Berlin und Stuttgart, 1902).

NEWMAN (A. H.), History of the Baptist Church in the U.S., American Church History Series, vol. 2 (New York, 1894).

NUYENS (W. J. F.), Geschiedenis van de kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Zeven Vereenigde Provinciën [...] (1598-1625) (Amsterdam, 1886-1887).

OFFENBACHER (Martin), Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden, Volkszoirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen, tome IV, fasc. 5 (Tübingen und Leipzig, 1901).

OLEVIAN (Kaspar) ou OLEVIANUS, De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos (Genevae, 1585).

Oud Holland (1891).

OWEN (John), Investigations into the Origin of Evangelic Church (?)

PASCAL (Blaise), Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, éd. Faugère (Paris, 1844).

PARKER (?), Discourse Concerning Puritans (? , 1641).

PEARSON (A.F. Scott), Der älteste englische Presbyterianismus [Dissertation] (Heidelberg, 1912).

PETTY (William), Political Arithmetic, Discourse concerning the Extent and Values of Lands, People, Buildings [...] (London, 1691).

PIERSON (Allard), Studien over Johannes Kalvijn (Amsterdam, 1880-1891).

PLITT (Hermann), Zinzendorfs Theologie (Gotha, 1869-1874), 3 vol.

PLUTARQUE, De tranquillitate animi.

POLENZ (Gottlob von), Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung in Jahre 1789 (Gotha, 1857-1869), 5 vol.

PRICE (Th.), The History of Protestant non-conformity in England from the Reformation under Henry VIII (London, 1938).

Publications of the Hanserd Knollys Society.

RACHFAHL (Felix), Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift far Wissenschaft, Kunst und Technik, nos 39-43 (Munchen, 1909) [supplément de la 4 Münchener Allgemeine Zeitung].

— Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus, ibid., nos 22-25 (1910).

RANKE (Leopold von), Englische Geschichte im XVI, und XVII. Jahrhundert (Berlin und Leipzig, 1859-1867), 3 vol.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, éditée par Johann Jakob Herzog (Hamburg, 1854-1867), 22 vol.; 3e édition par Hauck (Leipzig A partir de 1896).

REITSMA (Johannes), Acta der provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572-1620 (Groningen, 1892-1899), 8 vol.

RIEKER (Karl), Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung (Leipzig, 1899).

RITSCHL (Albrecht), Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Bonn, 1870-1874).

— Geschichte des Pietismus (Bonn, 1880-1886).

— Gesammelte Aufsätze (Freiburg, 1893).

ROGGE (H.C.), Johannes Uyttenbogaert (Wttenbogaert) en zijn tijd (Amsterdam, 1874-1876).

ROLOFF (Gustav), Moritz von Oranien und die Begründung des modernen Heeres, PreuBische Jahrbücher, CXI (1903), 255-276.

ROWNTREE (J. A.), Quakerism, Past and Present (London, 1859).

SACK (Karl Heinrich), Die Kirche von Schottland (Heidelberg, 1844-1845), 2 vol.

SANFORD (John Laughton), Studies and illustrations of the great Rebellion (London, 1858).

SCHÄFER (Dietrich), Zur Beurteilung des Wormser Konkordats, Abhandlungen der Berliner Akademie (Berlin, 1905).

SCHECHTER (Solomon), The Wisdom of Ben Sira (Cambridge, 1899).

SCHEIBE (Max), Calvins Prädestinationslehre (Halle, 1897).

SCHELL (Hermann), Der Katholizismus als Prinzip der Hoffnung (Würzburg, 1897).

SCHMOLLER (Gustav), Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode, Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft, XVI (1860).

SCHNECKEN13URGER (Matthias), Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs (Stuttgart, 1855).

Vorlesungen fiber die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, édité par Hundeshagen (Frankfurt, 1863).

SCHORTINGHUIS (Wilhelmus), Het innige Christendom's-Gravenhage, 1740)

SCHULTE (Aloys), Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit AusschluB von Venedig (Leipzig, 1900).

SCHULZE-GÄVERNITZ (Gerhart von), Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Leipzig, 1906).

— Der GroBbetrieb (Leipzig, 1892).

SEEBERG (Reinhold), Lehrbuch der Dogmengeschichte (Leipzig, 1895-1898), 2 vol.

SEDGWICK (Obadiah), BuB- und Gnadenlehre (éd. allemande, 1689).

SEISS (J. A.), The Baptist System Examined, Lutheran Publication Society (1902).

Selections from the Christian Advices, éd. par la Society of Friends (1851).

SÉNÈQUE, De beneficiis.

SHARPLESS (Isaac), A Quaker Experiment in Government (Philadelphia, 1902)

SHAW (William (A.), A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth, 1640-1660 (London, 1900).

SIMMEL (Georg), Philosophie des Geldes (Leipzig, 1900).

SKEATS (Herbert S.), History of the free Churches of England, 1688-1851 (London, 1869).

SMEND (Rudolf), Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch (Berlin, 1906).

— Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt (Berlin, I 1906).

SMITH (Adam), Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (London, 1776).

SOMBART (Werner), Der Bourgeois (München und Leipzig, 1913).

— Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert (Berlin, 1903).

— Die Juden und das Wirtschaftsleben (München und Leipzig, 1911).

— Der moderne Kapitalismus(München, 1916).

SOUTHEY (Robert), Life of Wesley (London, 1820).

SPANGENBERG (August Gottlieb), Idea fidei fratrum (Leipzig, 1779).

SPENER (Philipp Jacob), Philipp Jacob Speners [...] theologisches Bedenhen über einige Puncten [...] (s. l. 1692).

STERN (Alfred), Milton und seine Zeit (? , 1877-1899).

STRIEDER (Jacob), Studien zur Geschichte kapitalisticher Organisationsformen. Monopole, Kartelle und AktiengeselIschaften im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit (München Leipzig, 1914).

TAULER (Johann), Sermon des groszgelarten in Gnaden erlauchten doctoris Johannis Thauleri [...] (Leipzig, 1498).

Die PredigtenTaulers [...], édités par le Dr. Wilhelm Stehmann, Deutsche Texte des Mittelalters, XI (Berlin, 1910).

TAYLOR (Jeremy), Treatise of [I] the Liberty of Prophesying [2] Prayer ex tempore [3] Episcopacia ; together with a sermon preached at Oxon (London, 1648).

TAYLOR (J. J.), A Retrospect of the Religious Life in England (? , 1854).

THOLUCK (August), Geschichte des Rationalismus (Berlin, 1853-1862), 4 vol.

THOMAS (Alton C.), A History of the Society of Friends in America (Philadelphia, 1895).

THOMAS D'AQUIN (saint), Summa theologica [...] Annotavit vero simul et edidit Y.-P. M. *** [Migne] (Parisiis, 1841), 4 vol.

TROELTSCH (Ernst), Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen, 1912).

— Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon (Göttingen, 1891).

— Art. « Moralisten, englische » in Realenzyklopädie far protestantische Theologie und Kirche.

TYERMAN (Luke), Life and Times of John Wesley (London, 1870 s.), 3 Vol.

ULLRICH (F.), Die Vorherbestimmungslehre im Islâm und Christentum [Dissertation théologique] (Heidelberg, 1912).

UNWIN (George), Industrial Organisation in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (London, 1914).

USHER (Roland G.), ed., The Presbyterian Movement 1584-1589 (? , 1905).

VEBLEN (Thornstein), The Theory of Business Enterprise (New York, 1904).

VEDDER (Henry C.), A Short History of the Baptists, (London, 1897).

VOETIUS [VOET] (Gisbert), De usuris, Selectae disputationes theologicae (? , 1667).

— Politica ecclesiastica (? , ?

WARD (Frank G.), Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Conrads Abhandlungen (Jena, 1898).

WARNECK (Gustav), AbriB einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart (Gütersloh, 1899).

WATSON (Richard), Life of Wesley (London, 1833).

WEBER (Max), Zur Psychophysik der industriellen Arbeit, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXVII, XXVIII (1909-1909).

— Antikritisches zum « Geist » des Kapitalismus, ibid., XXX (1910).

— Antikritisches SchluBwort, ibid., XXXI (1910).

WEEDEN (W.B.), Economic and Social History of New England, 1620-1789 (Boston, New-York, 1890), 2 vol.

WEINGARTEN (Hermann), Die Revolutionshirchen Englands (Leipzig, 1868).

WHITAKER (?), Prima institutio disciplinaque pietatis (?, 1570).

WHITE (G.), Baptist Handbook (London, 1904).

WINDELBAND (Wilhelm), Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem

Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften (Leipzig, 1878-1880), 2 vol.

— Lehrbuch der Geschichte des Philosophie 3 (Tübingen, 1903).

— Über Willensfreiheit (Tübingen, 1904).

WISKEMANN (Heinrich), Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonornischen Ansichten, Preisschriften, tome X (Leipzig, 1861).

WITTICH (Werner), Deutsche und französische Kultur im ElsaB. Illustrierte ElsäBische Rundschau (StraBburg, 1900).

Works of the English Puritan Divines (London, Nelson, 1845-1847), 10 vol.

WÜNSCHE (A.), Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen (Leipzig, 1886-1889).

WYCK (Ad. Van Tractatio de praedestinatione (Köln, 1708).

ZELLER (Eduard), Das theologische System Zwinglis (Tübingen, 1853).

ZINZENDORF (Nikolaus Ludwig, Graf von), Religiöse Reden (? , ?).

— Sokrates, di. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten (? , 1725).

— [Hauptschriften, édités par Erich Beyreuther et Gerhard Meyer (Ohms, 1962-1963), 6 vol.]

ZWINGLI (Ulrich), Elenchus contra catabaptistas, Werke III (Zürich, 15451581, 4 vol.; Zürich, 1828-1842, 8 vol.).

NOTE SUR LA PRÉSENTE TRADUCTION

Parmi les nombreux partis que nous avons pris pour rendre le plus fidèlement possible un texte difficile et semé de chausse-trapes, certains au moins méritent d'être exposés au lecteur.

La traduction de Beruf, « métier-et-vocation », mot-clé pour Weber à bien des égards (cf. Le savant et le Politique), exigeait que soit sauvegardée avant tout la tension sémantique entre ses deux pôles. Nous l'avons rendu par « métier » (ou profession) dans un contexte religieux, par « vocation » dans un contexte professionnel, afin de souligner cette tension qui fonde la thèse même de l'ouvrage. Toutefois il serait inexact de présupposer partout ces deux acceptions complémentaires, en particulier dans un contexte biblique où cela reviendrait à introduire un anachronisme : en pareils cas, nous nous sommes contentés de « besogne », ce vieux mot des Écritures, qui nous a semblé rendre au mieux la notion en son état indifférencié.

Weber utilise Bewährung et bewähren au sens théologique de « preuve/ épreuve », « prouver/éprouver », mais aussi au sens commun de « vérifier ». Au premier sens nous nous sommes tenus dans la mesure du possible à « épreuve » (« probation » ne serait plus toujours compris en dehors des milieux protestants), sans toutefois nous interdire de recourir à « attestation » et même « confirmation » pour le salut de la langue. Ce vocable est utilisé d'ailleurs de façon beaucoup plus lâche dans le deuxième essai.

Individuum, Eigenart ont été traduits (not. p. [30] et [87]) le Plus littéralement possible; Konsequenz, au singulier, par « enchaînement systématique » ou « cohérence logique ». Zurechnung par « imputation» (causale). Idealtypus est généralement rendu en français par « type idéal ». Nous avons conservé ce qui peut déjà passer pour un usage, bien qu'à notre opinion il conviendrait de se contenter de « type idéel », non seulement pour éviter tout risque d'un éventuel jugement de valeur, certes, mais surtout pour conserver à cette notion la fonction d'analyseur que Weber lui attribue. Weber dit expressément que le type idéal du bordel n'est pas la perfection de bordel ou le bordel idéal, mais la notion du bordel que chacun se construit pour soi. En aucun cas il n'exprime une réalité, tout au plus sert-il à déceler et analyser les relations qui peuvent exister dans cette réalité. Nul n'y peut contredire, mais seulement proposer un meilleur instrument.

La présente traduction, due à M. Jacques Chavy, a été revisée par M. Louis Dumont et M. Éric de Dampierre. Les chiffres arabes entre crochets renvoient à la pagination du texte original. Traducteur et reviseurs remercient MM. Henri Dussat et jean Séguy d'avoir bien voulu relire le texte avec leurs yeux critiques. Ils accueilleront avec reconnaissance les remarques et les propositions que l'on voudra bien leur faire en vue d'une éventuelle troisième édition. - É. D.